

توضیح المظفری

کتاب القبطی

فشیخ

شاح

حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب دہلوی

آزاد لکھنؤ، حنفیہ کھٹک و کشت گنج، دیہار

تقریب

اسلامی و علاقہ میں نویسی



والضحیٰ پبلشرز

النسخ المظفری
کتاب القطبی

شاح

حضرت علامہ مولانا مفتی شمس الدین عظیمی رپوروی

وزارت اقلیت و محنتیہ کھڑے کش گنج (بہار)

تقریظ:-

امام علم دین خواجہ مظفر حسین رضوی

والضحیٰ پبلکیشنز

عادیہ علیہ السلام حضرت شریف ازاد بازار لاہور پاکستان

Ph:042-37361363

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

التوضیح المنطوقی کتاب القطبی

شاح حضرت علامہ مولانا مفتی شبیر عظیمی پورنوی

انتساب

دو شخصوں کے نام
یعنی

منظر قدرت الہیہ جامع ہفات قدسیہ نور نگاہ سیدنا خدوم الملک سیدنا وسندنا
حضور منظر سلین علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سجادہ نشین استاد عالمیہ فردوسیہ بہار شریف

و

امام علم و فن استاذ العلماء خیر الاذکیاء حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین صاحب زید مجدد پورنوی
کے نام موسوم کرنے کی سعادت حاصل کر رہا ہوں

مہا گر قبول افتد نہ ہے عرو شرف

شبیر پورنوی

والضحیٰ پبلی کیشنز

سیل پوائنٹ

مکتبہ فیضانِ مدینہ

نزد فیضانِ مدینہ، مدینہ ٹاؤن فیصل آباد

0311-3161574

شاح : حضرت علامہ مولانا مفتی شبیر عظیمی پورنوی

لیگل ایڈوائزر : محمد صدیق الحسنا ڈوگر، ایڈووکیٹ ہائی لاہور

طبع اول : اگست 2015ء شوال المکرم 1436ھ

قیمت : 640

والضحیٰ پبلی کیشنز

بادیہ ستر غربی سٹریٹ اردو بازار لاہور پاکستان

0300-7259263, 0315-4959263

تقریظ امام علم و فن استاذنا المکرم خیر الذکیاء حضرت علامہ خواجہ منظف حسین صاحب زید مجدہ ہائسی پورنیہ

الحمد للہ والصلوة علی حبیبہ وعلی آلہ واصحابہ اجمعین۔ زیر نظر کتاب "التوضیح المنطقی فی شرح کتاب القطبی" کے بیاض کا بالاستیعاب تو نہیں البتہ افتتاحیہ صفحات کا بالامعان اور اگلے مختلف صفحات کا طائرانہ نگاہ سے دیکھنے کا موقع ملا۔ ماشاء اللہ خوب سے خوب تر پایا۔

ترجمہ نہایت سلیس و آسان اور شرح ایسی واضح کہ ذرا سی توجہ سے مطالب بہ آسانی حل ہو جاتے ہیں۔ عربی عبارتوں کو عربی سے مزین اور منطقی مقامات کو نہایت اچھوتے انداز میں سمجھایا گیا ہے۔

متن کی شرح اور شرح کی شرح کے در بیان بیانہ اور قولہ کے ذریعہ فرق پیدا کیا گیا ہے شواہد و امثال سے مشکل مسائل کو آسان سے آسان کر کیا گیا ہے۔ جو مجددہ تعالیٰ عصر حاضر کے اور طلبہ اور بہت سارے مدرسین کے لئے ایک نادر و نایاب تحفہ اور مشعل راہ ہے۔

اس کے مولف عزیز گرامی وقار مفتی محمد شبیر پورنوی رشیدی اشرافی سلمہ القوی ہیں۔ جن کا تعلیمی کچھ عرصہ میرے ساتھ گذرا۔ ذوق تحقیق، ہمدست طبع ان کا ایک امتیازی شان تھا۔ عبارات کی گہرائی اور معانی کے عمیق سمندر میں غوطہ لگا کر موتیوں کا نکالنا جس سے طمانیت قلب حاصل ہوا ان کی عادت سی رہی۔ اسی کا مظہر ان کی یہ شرح اور اس کے علاوہ دوسرے شروعات بھی ہیں جو انجیل پناہ مصروفیات کے باوجود زور توفیق و تالیف سے آراستہ کرتے رہے۔

مولیٰ تبارک و تعالیٰ سے دعا ہے کہ مولف شہیر کی اس سچی جہل کا اجر جزیل اور دوسری شروعات کی طرح اس شرح کو بھی شرف قبول بخشے۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ التیمہ والثناء۔
منظف حسین عفریہ

علم منطق کی اہمیت و افادیت

منطق رئیس العلوم

ملا کا تب جلی علیہ الرحمہ نے کشف الظنون عن اسالی الکتب والفنون میں نقل کیا ہے کہ قال الصمدیہ ان علم المنطق رئیس العلوم لانه حکم علی جمیع العلوم فی الصغر والکبر والقوة والضعف یعنی شیخ ابونصر فارابی نے علم منطق کو رئیس العلوم کہا ہے اس لئے کہ علم منطق صحت و سقم و قوت و ضعف میں تمام علوم کا حکم ہے اور یہ چونکہ غیر مقصود بالذات و علوم کسبہ نظریہ و عملیہ کی تحصیل کا آلہ و ذریعہ ہے اس لئے شیخ ربیع بن علی بن سینا نے اس کو خادم العلوم قرار دیا ہے۔

حجۃ الاسلام امام غزالی کا کہنا ہے کہ من لم یعرف المنطق فلا یفقه فی العلوم املا یعنی جو شخص علم منطق سے اچھی طرح واقف نہ ہو وہ علوم میں قابل وثوق نہیں بلکہ شیخ ابوالعلی بن سینا نے تو یہاں تک لکھا ہے کہ المنطق نعم العون علی ادراک العلوم مکملہ او قدہ ففی هذا العلم وجد منفعتہ من لم یعرفہ یعنی علم منطق تمام علوم کے ادراک و تحصیل میں معین و مددگار ہے۔ کہ جو شخص اس کو سمجھ نہیں پاتا وہی اس کو چھوڑتا اور اس کی منفعت سے انکار کرتا ہے۔

شیخ جلال الدین عارف رومی کا ارشاد ہے

منطق و حکمت زہر اصطلاح

منطق کی مدح سرائی میں بعض یوں رطب اللسان ہے۔

ان اردت ادراک العلوم بسرہ

فعلیک بالخواص القویم و منطق

ہذا المیزان العقول مرصع

والخواص صلاح اللسان بمنطق

منطق کے متعلق عام نظریہ
۱۱، لوگوں میں یہ وہ باعام ہے کہ منطق بیکار و بیکواس فن ہے اس کے پڑھنے اور پڑھانے سے کوئی خاص فائدہ نہیں۔ ثبوت میں سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ

اور سیدنا امام شافعی وغیرہما ائمہ کرام کو پیش کرتے ہیں کہ ان لوگوں کے نزدیک اگر اس علم کی اہمیت ہوتی تو وہ لوگ اس کو ضرور حاصل کرتے اور ان سے اصطلاحات مناطقہ کا استعمال بکثرت ہوتا جس سے یہ واضح ہے کہ ”وہ مفید علم نہیں“۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ان کی فطرتیں چونکہ سلیم اور جلیلتیں مستقیم تھیں اسلئے انکو منطق کے سیکھنے کی حاجت نہ تھی کیونکہ ان کا شمار ان اشخاص میں ہوتا تھا جن کو موتیہ من اللہ یا من علمہ ضروری کہا جاتا ہے علاوہ ازیں ان لوگوں کا اصطلاحات مناطقہ کا استعمال نہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں کہ انہیں اس کا علم نہیں تھا لہذا یہ گستاخی ہے۔ ایکونکہ ممکن ہے ان کو اس کا علم تھا لیکن اصطلاحات مناطقہ کا استعمال انہیں کیا ور نہ کہتے کہ ان کو خود صرف وغیرہ کا بھی علم نہیں تھا کیونکہ ان کے اصطلاحات متعارف بھی ان سے منقول نہیں اور منطق کی طرح انہیں بھی بیکار و بیکو اس و ناہائز کہتے۔ حالانکہ ان کے ضروری ہونے میں کسی کا کلام نہیں۔ (۱۲) لوگ عام طور پر منطق کا نام سن کر بلا سوچے سمجھے یہ کہہ دیتے ہیں کہ وہ مفید اذ بان و عرب عقائد و اصول ہے جیسا کہ شاعر کا قول ہے

دع منطقاً فیہ الفلاسفۃ الاولیٰ ضلت عقولہم بجم غرق
واجع الی نحو البلاغۃ واعتبر! ان البلاء موکل بالمنطق

یہ نظریہ کوئی موجودہ نہیں بلکہ شاہ توران عبداللہ ازبک کے زمانہ میں جب ملا عصام الدین مسطرائی کے ذریعہ اس علاقہ میں منطق کا اثر تیزی سے بڑھا تو ملا عبدالقادر بدایونی لکھتے ہیں کہ قاضی ابوالمعالی نے ملا عصام کو ان کے طلبہ کے ساتھ ماوراءالنہر سے نکلوا دیا اور نامشروعیت تعلیم و تعلم منطق و فلسفہ کو ثابت کر دیا ہے اسی پر بس نہیں بلکہ ایک روایت یہ دیکھا یا کہ ”بکانغذہ کہ منطق در ان نوشتہ ہا شند استنما نمایند ہا کہ نیست“ یہ روایت فقہ کی کتاب جامع الرموز کی ہے کہ ”بجوز الاستنجاہ باوراق المنطق یعنی منطق کے اوراق سے استنجاہ کرتے ہیں۔“

مگر یہ خیال بالکل فاسد و غلط ہے اس لئے کہ علم منطق کی ایجاد نظری و فکری غلطی کے انسداد کے لئے ہے کہ اگر اس کے قواعد و ضوابط کی رعایت و پابندی کی جائے تو رائے انسانی غلطی سے محفوظ رکھی جاتی ہے لہذا اس علم کا مقصد اصلی اصلاح عقل و تصحیح فکر ہے اور ظاہر ہے یہ بہترین مقصود ہے۔ مخلوقات عالم پر انسان کی

اشرفیت و بزرگی کی وجہ صرف عقل ہے اور چون عقل جیسے لطیف ترین جوہر کی اصلاح کرے اس کو مفید عقل کہنا ہے ہودگی و ناہمی نہیں تو اور کیا ہے؟ اگر کوئی اس کو اس کے صحیح عقیدہ کے خلاف استعمال کرے تو یہ اس کا خود قصور ہے نہ کہ فن کا!

عاب المنطق قوم لا یعقول لہم! ولیس لہ اذا عابوہ من ضررہ

بامر شمس الضیاء والشمس طالعتہ ان لا یری ضوہا من لیس ذلیعہ

(۱۳) لوگوں میں یہ بھی مشہور ہے کہ علم منطق بہت ہی خامض و دقیق و دشوار فن ہے لیکن یہ امر کسی حد تک تسلیم کیا جاسکتا ہے مگر اس سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ دنیا میں کوئی فن آسان نہیں بلکہ ہر فن کے حصول میں عرق ریزی و جانفشانی کرنی پڑتی ہے اس میں منطق ہی کی کیا تخصیص ہے؟ البتہ اس کا تعلق چونکہ ذہن و دماغ سے ہے اس لئے اکثر اس سے کم مبالغہ پڑتا ہے یا اس لئے کہ نا آموز طلبہ اس فن کی ابتدائی کتابوں کو پڑھ کر بغیر ان کی کتابوں کو پڑھنے لگتے ہیں اس لئے کہ نا آموز طلبہ ہوتے ہیں لہذا یہ قصور پڑھنے اور پڑھانے کا ہے فن کا نہیں۔ بلاوجہ فن کو دشوار و دشمن کہہ کر طلبہ کو نفرت دلانا ہے۔

دور حاضر میں منطق کی ضرورت

یہ دور ایسا پُر فن و پُر آشوب آگیا ہے کہ ایمان کا بچا بڑی مشکل ہو گیا ہے ہر طرف فرق باطلہ و مذاہب شیعہ دن بدن بڑھتے جا رہے ہیں۔ یہی ایک علم ہے جس کے ذریعہ اپنے ایمان و اسلام کی دولت کو صحیح طور پر محفوظ و مامون رکھ سکتے ہیں کیونکہ اس کے اندر ایسی دلائل و براہین ہیں کہ جن کے ذریعہ حقانیت و صداقت کو مکمل طور پر ثابت کر سکتے ہیں اور یہ دوسرے علوم میں نہیں ہے اسی وجہ سے امام غزالی نے منطق کی افادیت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں حتی قال البعض انہ فرض کفایتہ و روی عنہ البعض انہ فرض عین یعنی بعض نے تو یہاں تک کہا ہے کہ منطق کا پڑھنا فرض ہے کفایتہ اور بعض سے مروی ہے کہ وہ فرض عین ہے۔

مصنف رسالہ شمسیہ

نام و لقب نام علی کنیت ابوالحسن لقب نجم الدین اور والد کا نام عمر اور دادا کا نام علی ہے حکیم دبیران سے مشہور ہیں آپ چونکہ مقام قزوین کے باشندہ تھے اس لئے آپ کو قزوینی کہا جاتا ہے نسبت میں آپ کا تہی بھی کہے جاتے ہیں۔ آپ محقق نصر الدین طوسی متوفی ۶۷۲ھ کے ارشد تلامذہ میں سے ہیں موصوف نے مراغہ میں جو رصد خانہ کی بنیاد ڈالی تھی اس مہم میں علامہ قزوینی بھی شریک تھے۔

تصانیف آپ کی تصنیفات یہ چند کتابیں ہیں (۱) جامع الدقائق فی کشف الحقائق (۲) عین القواعد (۳) بحر الفوائد شرح عین القواعد (۴) قامی افضل الدین محمد جوگی کی کتاب غوامض الافکار کی شرح کشف الاسرار (۵) حکمت العین (۶) امام فخر الدین رازی کے مخص کی شرح المنصص وغیرہ بلند پایہ کتابیں آپ ہی کی تصنیفات ہیں (۷) منطق میں مختصر رسالہ شمسیہ بھی آپ ہی کا ہے جو مختصر اور ٹھوس اور بہت مقبول و متداول ہے جو مذاکرہ میں داخل درس ہے۔ اس رسالہ کو اپنے خواجہ شمس الدین محمد کے لئے لکھا تھا اسی مناسبت سے اس کا نام شمسیہ رکھا گیا۔

وصال تاریخ و حال میں دو قول مروی ہیں ماہ کے متعلق صاحب تاریخ محمدی نے رجب المرجب اور صاحب فوات الوفيات نے رمضان المبارک بیان کیا ہے اور سن کے متعلق ایک قول ۷۷۵ھ اور دوسرا قول ۷۷۶ھ ہے۔

رسالہ شمسیہ کے شروع و خواتمی (۱) شرح شمسیہ مصنف محمد بن محمد قطب الدین رازی متوفی ۷۷۶ھ (۲) سحریہ مصنف سعد الدین بن عمر تفتازانی متوفی ۷۹۱ھ (۳) شرح شمسیہ مصنف شیخ علاؤ الدین علی بن محمد مشہور بمصنفک متوفی ۹۳۰ھ (۴) شرح شمسیہ مصنف شیخ جلال الدین محمد بن احمد علی متوفی ۸۶۴ھ (۵) شرح شمسیہ مصنف احمد بن عثمان ترکمان جرجانی متوفی ۸۴۴ھ (۶) شرح شمسیہ مصنف ابو محمد زین الدین عبد الرحمن بن ابوبکر بن العینی متوفی ۸۹۴ھ (۷) شرح شمسیہ مصنف شیخ محمد بن موسیٰ بسنوی متوفی ۱۰۳۵ھ (۸) شرح شمسیہ مصنف سید محمد بن سید علی ہمدانی متوفی ۹۸۴ھ (۹) حاشیہ شمسیہ مصنف شیخ نور الدین بن محمد

احمد آبادی متوفی ۱۱۵۵ھ (۱۰) قریہ حاشیہ شمسیہ مصنفہ لبعض الافاضل

شارح رسالہ شمسیہ

نام و نسب نام محمد کنیت ابو عبد اللہ اور لقب قطب الدین تھمائی ہے والد کا نام بھی محمد ہے رازی کے ایک طرف منسوب ہے جو بلاد و نیم کا ایک شہر ہے۔ سند پیدائش غالباً ۶۹۲ھ ہے شیخ جلال الدین سیوطی نے بغیۃ الوعاة میں اور طاش کبریٰ زادہ رومی صاحب مفتاح السعاده نے اور صاحب کشف الظنون نے ان کا نام محمود بتایا ہے۔

صاحب مفتاح السعاده نے لکھا ہے کہ قطب الدین رازی مصنف قطبی اور قطب الدین شیرازی شارح حکمت الاشراق و مصنف درۃ التاج یہ دونوں ہم نام و ہم عصر عالم ایک ہی زمانہ میں شیراز کے ایک مدرسہ میں استاذ مقرر ہوئے بالائی منزل میں شیرازی پڑھاتے تھے اس لئے ان کو قطب الدین فوقانی کہا جاتا ہے اور نچلی منزل میں قطب الدین رازی درس دیتے تھے اس لئے ان کو قطب الدین تھمائی کہا جاتا ہے۔

ابن شہبہ نے طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ موصوف نے اپنے علاقہ میں رہ کر علوم عقلیہ حاصل تحصیل علوم کیا اور علوم شرعیہ سے بھی استفادہ کیا اور عضو وغیرہ سے علمی کمالات حاصل کی پھر دمشق چلے گئے اور آخر وقت تک وہیں قیام پذیر رہے۔ مفتاح السعاده میں ہے کہ آپ نے اکل الدین بابرتی صاحب عنایت کے ساتھ قاہرہ میں اور شیخ شمس الدین امیر ہانی سے بھی پڑھا ہے۔

علامہ تاج الدین سبکی طبقات کبریٰ میں موصوف کے متعلق لکھتے ہیں امام مبرز فی المعقولات اشتہر اسمہ و کبر مقتہ یعنی معقولات میں آپ چوٹی کے امام تھے، آپ کا نام مشہور ہے اور دور دراز تک آپ کی شہرت ہے اس کے بعد لکھا ہے کہ جب یہ ۷۴۳ھ میں دمشق پہنچے اور ہم نے ان سے بحث و مباحثہ کیا تو منطق و حکمت میں امام تھمائی و بیان و علم تفسیر کا بہترین عالم پایا۔

درس و تدریس آپ درس و تدریس میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ آپ کے معلقہ درس میں شامل ہونے والے اکثر لوگ آسمان علم و فضل پر مہر جہاں تاب بنکر نور الدین ہوئے سعد الدین جیسی شخصیت نے آپ سے استفادہ کیا اور محقق وقت علامہ جلال الدین دوانی بھی آپ ہی کے

شاگرد شید ہیں جن کے متعلق نثر بہ الخواطر میں یہ الفاظ ہیں اُحد العلماء المشہورین بالدرس والا فادۃ یعنی درس وا فادہ میں جو علماء مشہور ہیں آپ ان میں ایک سربراہ آورده عالم تھے

مسک

بعض نے قطب الدین را زی کو منفی المسکٹ مانا ہے مگر قرین قیاس یہ ہے کہ آپ منفی المسکٹ تھے۔

وصال پر ملال

آپ نے اس دنیا میں جو تہتر (۶۷) سال کی عمر پائی ۶ ذوقعدہ ۷۶۶ جو میں اس قطب وقت کو پھر د خاک کیا گیا۔ حافظ بن کثیر اور جلال الدین سیوطی نے سن وفات یہی بیان کیا ہے جب کہ کچھ لوگوں نے اس کے علاوہ بھی بیان کیا ہے۔

تصنیفات

بہت سی عمدہ اور نافع کتابیں آپ نے تصنیف کی جن سے بقول علامہ فرنگی علی آپ کی جو مدت طبع واستقامت فہم کا پتہ چلتا ہے (۱) لوامح الاسرار شرح مطابع الانوار منطق وحکمت میں عظیم القدر و کثیر النفع کتاب ہے (۲) محاکات شرح اشارات معنی فی الدین طوسی اور امام فخر الدین را زی نے علی سینا متوفی ۶۲۸ جو کی کتاب الاشارات والتنبیہات کی شرح لکھی ہے اور صاحب کتاب پر نقض و معارفہ بحث و مباحثہ وغیرہ کی ہے اسی وجہ سے بعض حضرات نے امام فخر الدین را زی کی شرح کو جرح سے تعبیر کیا ہے (۳) رسالہ قطبیہ (۴) حواشی کشف تا سورۃ طہ (۵) شرح الحادی الصغیر۔ یہ چار ضخیم جلدوں میں ہے پھر بھی بقول ابن را فغ نامکمل ہے۔ (۶) قطبی۔

قطبی

یہ شرح شمسہ آپ کی مقبول و مشہور کتاب ہے جو تصنیف کے دن سے آج تک داخل درس ہے بلکہ بقول ملا عبد الغادر بدایونی "قبل ازین بغیر از شرح شمسہ و شرح محالف از منطق و کلام در ہند شائع نہ بود" نویں صدی کے آخر تک منطق میں قطبی اور کلام میں شرح محالف کے علاوہ کوئی اور کتاب شائع ہی نہ تھی یعنی لازمی طور پر نہایت ختم کرنے والوں کو معقولات کی جن کتابوں کا پڑھنا ضروری تھا وہ صرف یہی تھا۔

حواشی قطبی

(۱) حاشیہ از مولانا فاضل سمرقندی (۲) حاشیہ از مولانا عصام الدین ابراہیم بن موشاہ اسفرائینی (۳) حاشیہ از مولانا خلیل بن محمد قرمانی رضوی (۴) حاشیہ از علامہ عبد الحمید سہاکونی (۵) حاشیہ از میر سید شریف جرجانی (۶) حاشیہ از شیخ و مہبہ الدین بن نصر اللہ بن عماد الدین گجراتی (۷) حاشیہ از مولانا بکر کت اللہ بن محمد احمد اللہ بن محمد نعمت اللہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ اِنَّ اَبھٰی دُرِّ نَظْمٍ بِنَانِ الْبَیَانِ

ترجمہ: اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحم والا۔ بے شک موتیوں میں سب سے بہترین موتی جو بیان کے پوروں سے پروئے جاتے ہیں۔

نسخہ: قولہ بسم۔ اللہ ربُّ محمدٍ صلی علیہ وسلم۔ نحنُ عبادُ محمدٍ صلی علیہ وسلم۔ یہ خطبہ اس شرح کا ہے جو قطبی کے نام سے موسوم ہے جس کا مصنف قطب الدین را زی ہیں اور وہ خطبہ جو بعد میں آنے والا ہے وہ اس متن کا ہے جس کا نام شمسہ ہے۔ اس کا مصنف نجم الدین عمر قزوینی ہیں جنہوں نے اپنے عزیز خواجہ شمس الدین کے نام سے موسوم کیا ہے اور چونکہ جو تسمیہ شرح تہذیب و شرح جہان میں مذکور ہے وہی یہاں بھی ہے اس لئے یہاں اس کی وضاحت نہیں کی گئی۔ کیونکہ اس کی وضاحت ان دونوں کی شرح التشریح النیب اور نوادر النعمی میں تفصیل سے گزر چکی ہے لیکن جو حمد یہاں مذکور ہے وہ ان دونوں میں نہیں اس لئے یہاں اس کی وضاحت تفصیل سے بیان کی جاتی ہے۔

قولہ اَبھٰی: اسم تفصیل ہے جو مشتق ہے بھاء سے جس کا معنی ہے عمدہ، لطیف، قائل۔ دُرِّ نظم اول وقع دوم جمع ہے درۃ کی جس کا معنی ہے بڑا و صاف و شفاف موتی لیکن دُرِّ مجرد عن التاء جمع ہے اور نہ اسم جمع بلکہ اسم جنس ہے جو قلیل و کثیر دونوں کے لئے بولا جاتا ہے۔

تسمیہ کے بعد ہی حمد کو بیان کرنا چاہیئے لیکن یہاں پہلے اس کی خوبیوں کو بیان کیا گیا ہے پھر حمد کو اس کی وجہ یہ کہ حمد کے شروع کرنے والے کو رغبت دلانا مقصود ہے تاکہ وہ اس سے غفلت نہ کرے شروع و حضور کے ساتھ حمد بیان کرے کیونکہ شوق و انتظار کے بعد جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ ذہن میں راسخ ہو جاتی ہے۔

قولہ نظم: مشتق ہے نظم سے اور وہ نام ہے موتی کو دھلگے میں پروئے کا اور نظم بالتاممت ہے دُرِّ کی جب کہ بالباء بھی منقول ہے اس تقدیر پر وہ ابھی اسم تفصیل کی صفت ہوگا لیکن جمع تقدیر اول ہے کیونکہ اسم تفصیل کی وضاحت نکرہ کی طرف اس وقت ہوتی ہے جب کہ نکرہ کو کسی صفت کیساتھ خاص ہے

حمد کہتے ہیں نعمت یا غیر نعمت کے عوض زبان سے اختیاری خوبوں کو بقصد تعظیم بیان کرنے کو چنانچہ اگر کوئی شخص بکر فاضل بول کر بکر کی توہین کی ارادہ کرے تو وہ کلام اگرچہ نعمت کے اعتبار سے حمد ہوگا لیکن اصطلاح کے اعتبار سے نہیں شکر کا معنی آگے مذکور ہے لیکن مدح کہتے ہیں نعمت یا غیر نعمت کے عوض زبان سے خوبوں کو بیان کرنا وہ خوبیاں اختیاری ہوں یا غیر اختیاری۔ تفصیلات التشریح المنیب میں دیکھئے۔

قولہ مبداً: مشتق ہے ابداع سے نعمت میں اس کا معنی ہے عدم نظیر اور اصطلاح میں کہتے ہیں کسی شئی کو عدم سے وجود کی طرف بغیر مادہ کے پیدا کرنے کو۔ انطق الموجودات اس کی صفت موصیہ ہے جو مبداً کے معنی کو بیان کرتا ہے۔

قولہ انطق:۔ انطق انطاقاً گویا کرنا۔ وہ مافوق ہے نطق سے جس کا استعمال نطق ظاہری و باطنی یعنی گفتگو اور فہم و ادراک کلمات پر بھی ہوتا ہے۔ موجودات پر الف لام استغراقی ہے اس لئے اس کا ترجمہ تمام موجودات کیا گیا ہے۔ موجودات سے مراد آسمان و زمین اور جو چیزیں دونوں میں ہیں۔ آیات جمع آیت بمعنی علامت ہے اور آیات میں باء حرف جار برائے تعدیہ ہے اور وہ برائے سببیت بھی ہو سکتا ہے لیکن اس تقدیر پر انطق کا مفعول ثانی بالواسطہ محذوف ہوگا۔ آیات سے یہاں مراد وہ چیزیں ہیں جو لامعی امر پر دلالت کرتی ہیں کہ صرف اللہ تعالیٰ کی ذات واجب الوجود ہے اور باقی تمام ممکنات ہیں۔

قولہ شکر:۔ وہ بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ معطوف ہے حمد مبداً پر جو خبر لگائی ہوئے کے وجہ سے مرفوع ہے۔

شکر اس تعریف کو کہتے ہیں جو ایسا کام کیا جائے کہ جس سے منعم کی تعظیم ہو خواہ زبان سے اس کا ذکر حسن ہو یا دل سے اس کی تحیت و عقیدت ہو یا کسی دوسرے اعضاء سے کوئی عمل و خدمت ہو۔ تفصیل التشریح المنیب میں دیکھئے۔

قولہ منعم:۔ اسم فاعل بمعنی نعمت دہندہ ہے۔ اخرق بمعنی ڈلو دینا۔ اس کی صفت موصیہ ہے کہ رب قدیر اس طور پر نعمت دینے والا ہے کہ اس نے تمام مخلوقات کو جو دو احسان اور فضل و بخشش کے دریاؤں میں ڈلو دیا۔ بحار کبریا جمع ہے بحر بمعنی دریا کی افضال جمع ہے فضل کی اور وہ اس احسان کو کہتے

ہیں جو سوال کرنے کے بعد ہوتا ہے اور جو اس فائدہ پہونچانے کو کہتے ہیں جو اس کے لئے مناسب ہو جس کو فائدہ پہونچایا جائے لیکن وہ نہ کسی غرض سے ہو اور نہ کسی کے عوض اور نہ سوال کرنے کے بعد ہو۔

خیال رہے کہ منعم کو شکر کے ساتھ اور مبداً کو حمد کے ساتھ بیان کرنے میں ایک لطیف مناسبت کی طرف اشارہ ہے کہ منعم کے مفہوم میں نعمت کا اعتبار ہے اس لئے اس کو شکر کے ساتھ بیان کیا گیا۔ نیز اس میں متن کی اتباع بھی ہے چنانچہ کہا گیا الحمد للہ الذی ابدع نظام الوجود الخ۔

تَلَاوُفِي ظُلْمِ اللَّيْلِ إِلَى الْوَارِدِ حِكْمَتِهِ الْبَاهِيَةِ وَأَسْتَأْذِنُ عَلَى صَفْحَاتِ الْإِيَّامِ أَتَارَ سُلْطَنِيهِ الْقَاهِرِ

ترجمہ:۔ اس کی غالب حکمتوں کی روشنیاں راتوں کی تاریکیوں میں چمک اٹھیں اور اس کی غالب سلطنت کے آثار زمانے کے صفات پر روشن ہو گئے۔

تشریح:۔ قولہ تلاوفاً:۔ یہ جملہ متانفہ ہے لیکن ہے یہ منعم کی دوسری صفت ہو۔ تلاوفاً ماضی معروف کا صیغہ ہے جو مشتق ہے تلاوفاً باب تفعیل سے معنی ستارہ یا بجلی کا چمکنا یا روشن ہونا۔ ظلم بضم اول وفتح ثانی جمع ہے ظلمہ بمعنی تاریکی کی اور لیا لی جمع ہے یل بمعنی رات کی اور الوار ترکیب میں فاعل ہے تلاوفاً کا وہ جمع ہے نور بضم نوں کی اور نور وہ ہے جو بالذات روشنی دینے والا ہو جیسے سورج یا کسی واسطہ سے دوسرے کو روشن کرنے والا ہو جیسے چاند اور شب ہو اس کی تعریف وہ کیفیت ہے جو لذاتہا ظاہر ہو اور اس کے توسط سے دوسرے بھی ظاہر ہو جائے۔

قولہ واستأذن:۔ معطوف ہے تلاوفاً پر۔ وہ بھی ماضی معروف کا صیغہ ہے جو مشتق ہے استأذن بمعنی روشن ہونے سے اور صفات جمع ہے صفاً بالفتح کی جو کسی چیز کے چہرہ کو کہا جاتا ہے اور ایام جمع ہے یوم بمعنی دن کی اور آثار ترکیب میں فاعل ہے استأذن فعل کا۔ اور آثار جمع ہے اثر بفتح تاء بمعنی علامت کی اور سلطنت بمعنی مملکت ہے اور وہ زندہ کرنا اور موت دینا اور عزت و ذلت دینا ہے وغیرہ وغیرہ۔ آثار سلطنتہ سے مراد وہ ہے جو سلطنت پر حیات و موت وغیرہ مرتب ہوتی ہیں۔ قاہرہ ترکیب میں صفت ہے

سلطنت کی وہ اسم قابل یعنی غالب ہے

نَحْمَدُكَ عَلَى مَا أَوْلَانَا مِنْ بَلَاءٍ أَنْزَلْتَهُ رِيَاضَهَا وَنَشْكُرُكَ عَلَى مَا أَعْطَانَا مِنْ نِعْمَةٍ
أَتَرَعْتَ حَيَاتَهَا

ترجمہ: — ہم اس کی تعریف کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی نعمتیں عطا فرمائی کہ باغات کلی دار ہو گئے
اور ہم اس کا شکر ادا کرتے ہیں اس پر کہ اس نے ہم کو ایسی نعمتیں دی کہ جن کے حوض بھر گئے۔

تشریح: — قولہ نَحْمَدُكَ: حمد کو دوبارہ بیان کرنے کی وجہ یہ کہ اگر کان حمد جو چار ہیں (حمد محمود حمد علیہ) ما قبل میں ہر اسمتہ چونکہ عرف میں ہی کا ذکر تھا حمد کا نہیں اس لئے اس عبارت سے چاروں
کو بیان کیا گیا دوسری وجہ یہ کہ واجب تعالیٰ کی حمد و شکر کیوں بیان کی جاتی ہے؟ ما قبل میں اس کی علت کا
بیان تھا اسی وجہ سے مخدہ سے پہلے واو عطف کو بیان نہیں کیا گیا کہ علت پر معلول کا عطف نہیں ہوتا

قولہ عَلَى مَا أَوْلَانَا: وہ حمد جو نعمت کے مقابل ہو اقویٰ ہوتی ہے اس حمد سے جو نعمت کے
مقابل نہ ہو اس لئے حمد کیساتھ اس نعمت کو بھی بیان کیا گیا۔ اَوْلَانَا ماضی کا صیغہ ہے جس کے ساتھ مفعول
کی ضمیر متصل ہے وہ مشتق ہے ایلاء بمعنی أعطاء سے اور لفظ ما موصول بھی ہو سکتا ہے۔ اور مصدر یہ بھی
لیکن مصدر یہ ہونا لفظاً اور معنی زیادہ بہتر ہے لیکن لفظاً اس لئے کہ اس وقت حذف عائد کا محتاج نہ ہوگا
اور معنی اس لئے کہ حمد جو انعام پر ہوتی ہے اولیٰ ہے اس حمد سے جو نعمت پر ہوتی ہے اور لفظاً من بقدر اول
بیانیہ ہے اور بقدر دوم ابتدائیہ یا تبعیضیہ ہے۔

قولہ الْإِلَاءِ: الْإِلَاءُ اور نِعْماء دونوں مترادف الفاظ ہیں لیکن الْإِلَاءُ جمع ہے الی بکسر ہمزہ کی اور نِعْماء اسم
جمع یعنی نعمت ہے اور الْإِلَاءُ کا اطلاق نعمت ظاہری پر ہوتا ہے اور نِعْماء کا نعمت باطنی پر اور ازہریت مشتق ہے انعام
سے جس کا معنی ہے کسی چیز کا کلی والا ہونا اور ریاض اس کا فاعل ہے وہ جمع ہے روض کی اور وہ زمین ہے
جو مختلف پودوں سے مزین ہو۔ اور اس کی ضمیر راجع ہے الْإِلَاءِ کی طرف اور جملہ ازہریت ریاضہا صفت ہے

الاء کی یا وہ اس سے حال واقع ہے۔

الاء کو نعمت کے ساتھ تشبیہ دیا گیا ہے پس وہ استعارہ بالکنایہ ہے اور ریاض کو اس کیلئے ثابت کرنا
تخیل اور ازہار کو ثابت کرنا ترشیح ہے۔

قولہ نَشْكُرُكَ: شکر کا معنی ما قبل میں گذرا اور آنے والی عبارت علی ما أعطانا من نِعْمَةٍ کی توضیح
بیان مذکور سے عیاں ہے۔ اترعت ماضی جمول ہے جو مشتق ہے اترع بمعنی پر کرنے سے اور جملہ صفت
ہے نِعْمَةٍ کی اور حیاتہا مرفوع ہے اس بناء پر کہ اترعت کے فاعل کا قاتمقام ہے اور اس کی ضمیر نِعْمَةٍ کی طرف
راجع ہے حیات جمع ہے حوض کی۔ حوض اس گہری زمین کو کہتے ہیں جہاں پانی بکثرت موجود ہو۔

وَسَّالَهُ أَنْ يُفِيضَ عَلَيْنَا مِنْ زُلَالٍ هَذَا يَتِمُّ وَيُوفِّقُنَا لِلْعُرُوجِ إِلَى مَعَارِجِ عَنَائِيهِ وَأَنْ
يَخْتَصِّنَ رَسُولَهُ فَحَمْلَ الشَّرَفِ الْكِبَرِيَّاتِ بِأَفْضَلِ الصَّلَوَاتِ وَاللَّحْمِ الْمُنْتَجِبِينَ وَاصْحَابِهِ
الْمُنْتَخَبِينَ بِأَكْمَلِ التَّحِيَّاتِ

ترجمہ: — اور ہم اس سے سوال کرتے ہیں کہ وہ ہم پر اپنی ہدایت کے عمدہ پانی کو بہائے اور اپنی
عنایت کی بلند یوں تک پہنچنے کی توفیق دے اور یہ کہ وہ اپنے رسول مقبول محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
کو جو کہ تمام مخلوقات میں سب سے اشرف و اعلیٰ ہیں افضل صلوات کے ساتھ مخصوص فرمائے اور آپ کے
مکرم آل اور برگزیدہ اصحاب کو کامل ترین تحیات و برکات سے نوازے۔

تشریح: — قولہ نَسَّالَهُ: معطوف ہے گذشتہ عبارت مخدہ الخ پر۔ نسال کا تعلق آنے والے ان تین
جملوں کے ساتھ ہے (۱) ان یفیز (۲) یوفقنا (۳) ان یختص فیض مشتق ہے فیض سے جو بمعنی بہنا ہے چنانچہ
بولاجانا ہے فاض الماء فیضاً ویوفقنا اذ اکثر متی سال من جانب الوادی۔ زلال کا معنی ہے میٹھا صاف
پانی اس کی اضافت لفظ ہدایت کی طرف از قبیل اضافة المشبہ الی المشبہ ہے لہذا معنی یہ ہوا کہ بہائے ہم
پر اپنی ہدایت جو میٹھا صاف پانی کی طرح ہے۔

قوله هداية :- ہدایت کی مختلف صورتیں ہیں (۱) ہدایت الہامی (۲) ہدایت احسانی (۳) ہدایت عقلی (۴) ہدایت استدلالی (۵) ہدایت انبیائی ۔

ہدایت الہامی وہ ہے مثلاً بچہ کا خود بخود پستان چوسنا کہ بغیر تلمائے اس کے دل میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آجائنا ہے ۔ ہدایت احسانی وہ ہے جب کہ انسان کے حواس ظاہرہ و باطنہ قوی ہو جاتے ہیں تو اس کے ذریعہ چیزوں کے خیر و شر کا امتیاز کرتا ہے ۔ ہدایت عقلی وہ ہے کہ جس چیزوں کا ادراک حواس نہیں کر سکتا تو عقل ان کا ادراک کرتی ہے ۔ ہدایت استدلالی وہ ہے جو نظری دلائل سے چیزوں کا ادراک کیا جاسکے ۔ ہدایت انبیائی وہ ہے کہ انبیاء کرام کے بتانے پر چیزوں کا ادراک کیا جاتا ہے ۔ ہدایت انبیائی کی دو قسم ہیں عام و خاص ۔ عام وہ ہے کہ خیر و شر کی راہ ظاہر و واضح کر دیا جاتے ۔ کہ مراد سمجھنے میں کسی قسم کی دشواری پیش نہ آئے اور خاص وہ ایک نور ہے جو عالم نبوت یا عالم ولایت سے کسی قسم کی قوت مدد پر روشن ہوا اور اس پر چیزوں کی حقیقتیں اس طرح واضح کر دی جاتیں جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہیں ۔

قوله یوفقنا - معطوف ہے گذشتہ عبارت یفیز پر ۔ یوفقنا مشتق ہے توفیق سے اور توفیق کا معنی ہے اسباب کو مطلوب نیر کی جانب متوجہ کرنا ۔ وہ بواسطہ لام متعدی کیا گیا ہے ۔ عروج کا معنی ہے قدر اور مرتبہ دونوں کے اعتبار سے بلندی کی طرف بڑھنا ۔ معارج جمع ہے معارج اسم مکان کی جو مشتق ہے عروج سے ۔ عنایت کا معنی ہے رافت و رحمت کے ۔

قوله ان یخلص - معطوف ہے گذشتہ عبارت ان یفیز پر ۔ رسول میں رسول مضاف ہے ضمیر واحد کی طرف جس کا مرجع اسم بذات ہے یعنی اللہ کا رسول ۔ رسول کا معنی کیا ہے ۔ اور رسول کو نبی سے کیا تعلق ہے ؟ اس کا تفصیلی بیان التشریح المنیب میں مذکور ہے ، محمد اعطف بیان ہے رسول کا ۔ افاضت اور توفیق کے سوال کو مصلوۃ پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ افاضت و توفیق پر مستول غفہ کی مقبولیت موقوف ہے ۔ لیکن افاضت کو توفیق پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ سوال میں ترقی مقصود ہے ۔

قوله اشرف البریات :- مفت کا شفعہ ہے لفظ محمد کی ۔ بریات بمعنی مخلوقات جمع ہے برتہ و وزن فعیلہ کی ۔ وہ شتق ہے بر بمعنی خلق سے ۔ افضل الصلوۃ متعلق ہے ان یخلص کے ساتھ اشرف البریات کے ساتھ نہیں ۔

قوله آله - اس کا اور اصحاب کا عطف رسول پر ہے آل اصل میں اہل ہے اس لئے کہ اس کی تفسیر اہل آتی ہے ۔ آل کا استعمال اشرف اور قدر و منزلت والوں کے لئے کیا جاتا ہے ۔

قوله اصحابہ المتخبین - اصحاب جمع ہے صحب بکسر حاء وہ مخفف ہے صاحب کا اصحاب نبی وہ ہیں جنہوں نے رسول کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حالت اسلام میں دیکھا اگرچہ ایک لمحہ ہی ہو ۔ المتخبین جیم کے ساتھ بمعنی مکرم و برگزیدہ اور خاک کے ساتھ بمعنی منتخب کئے ہوئے لوگ بہر دو تقدیر وہ مفت ہے اصحاب کی ۔

قوله بالکل التیمات :- متعلق ہے ان یخلص کے ساتھ التیمات جمع تیمہ بمعنی زندہ اور باقی رکھنا دعاء و تسلیم کے لئے مستعمل ہوتا ہے ۔

وَبَعْدُ فَقَدْ طَالَ السَّحَابُ الْمُسْتَغْلِمِينَ عَلَى وَالْمُتَرَدِّينَ إِلَى أَنْ أَشْرَحَ الرِّسَالَةَ الشَّهِيَّةَ وَأَبْنَى فِيهِ الْقَوَاعِدَ النَّطْقِيَّةَ عَلَيْهِمْ مَنْهُمْ بِأَنَّهُمْ سَأَلُوا عَرِيفًا مَاهِرًا وَاسْتَهْطَرُوا سَحَابًا هَامِرًا وَلَمْ أَزَلْ أَدْفِعُ فَوْمًا مِنْهُمْ بَعْدَ قَوْمٍ وَأَسَوْفُ الْأَمْرَ مِنْ يَوْمٍ إِلَى يَوْمٍ

ترجمہ :- اور محمد و مصلوۃ کے بعد پس تحقیق کہ طول پکڑ لیا میرے پاس علمی شغل رکھنے والوں کا امرار اور ان لوگوں کا کہ جو میرے پاس آنے جانے والے تھے کہ میں رسالہ شمشیدہ کی شرح لکھ دوں اور اس میں علم منطق کے قواعد کو بیان کروں کیونکہ وہ جانتے تھے کہ انہوں نے اس کی طلب ایسے شخص سے کی ہے جو بڑا عارف اور مہر فن ہے اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ انہوں نے ایسے بادل سے بارش کی درخواست کی ہے جو بہت زیادہ برساتی والا ہے ۔ اور میں برابر ایک جماعت کے بعد دوسری جماعت کو ان میں سے دفع کرتا رہا ۔ اور شرح لکھنے کے کام کو ہمیشہ آج سے کل تک دفع کرنا رہا ۔

تشریح :- قوله فقد :- لفظ قد پر فا کا دخول تو ہم انا کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے ہے کہ اس سے پہلے انا مقدم ہے مگر دوسرا قول درست نہیں ہے ۔ چنانچہ علامہ رضی کا بیان ہے کہ انا کو مقدم نہ کرنے کے لئے ضروری ہے ۔ فاکے بعد امر یا نہی مذکور ہو اور اس سے پہلے اسم منصوب بھی ہو ارشاد

باری تعالیٰ ہے ربک فیکبر البتہ لیکن ہے کہ بعد چونکہ یہاں طرف ہے جو شرط کے قاتمقام ہے اس لئے اس کی جزا پر فاکو داخل کیا گیا ہے۔ رب تعالیٰ کا قول ہے۔ اذلم یبتدوا به فیقولون ہذا فلک قدیم۔ یہ بھی فکرت ہے کہ فایہاں زائد ہو اور اس کو امر کی طرف اشارہ کرنے کے لئے بیان کیا گیا ہے۔ وہ بعد کا مضاف الیہ نہیں یا کہ وبتدو میں واو اما کا قاتمقام ہے۔ جس کی وجہ سے قدیم پر فاکو داخل کیا گیا ہے۔

قولہ الحاح :- الحاح کا معنی ہے سچی اور طلب میں مبالغہ کرنا اس کی طرف طال کی نسبت حذف مضاف الیہ کی تقدیر پر ہے یعنی طال زمان الحاح المستغنین مستغنین جمع ہے مستغنی کی جس کا معنی ظاہر ہے لیکن یہاں اس سے مراد پڑھنے اور سننے والے ہیں۔ اسی طرح مردودین جمع ہے مردود کی لغت میں اس کا معنی ہے بار بار آنوالے لیکن یہاں اس سے مراد استفادہ کرنے والے ہیں۔

قولہ ان اشرح :- ترکیب میں وہ مفعول ہے الحاح مصدر کا جو مضاف ہے مستغنین فاعل کی طرف۔ رسالہ لغت میں اس پیغام کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کی طرف بھیجا جائے۔ اصطلاح میں وہ مختصر کتاب ہے جو قواعد علم پر مشتمل ہو۔ شمیر منسوب ہے خواجہ شمس الدین کی طرف اس کا مصنف نجم الدین عمر قزوینی ہیں جنہوں نے اپنے عزیز شاگرد کے نام کی طرف اس رسالہ کو منسوب کیا ہے کیونکہ وہ اس کا باعث ہے کہ وہ تھوڑا تھوڑا منطق کے قواعد کو لکھ کر پڑھایا کرتے تھے جو بعد میں ایک رسالہ کی شکل میں مرتب ہو گیا۔

قولہ علما منهم :- وہ مفعول لہ ہے طال فعل کا یا حال واقع ہے مستغنین سے اس وقت اس کا معنی مالین یا قدر علما ہو گا۔ اس عبارت سے یہ فائدہ مقصود ہے کہ امر کرنے والے خود ہی جانتے تھے کہ میرا علمی مقام کیا ہے کیونکہ کتاب یا کسی اہم مضمون لکھنے کی فرمائش اسی سے کی جاتی ہے جو فن میں ماہر اور یا صلاحیت ہو عرفیہ بروزن حدیق بکسر عین اور تشدید راہ مبالغہ ہے عارف کا۔ ماہر حاذق و ذکی کو کہتے ہیں۔ ہمارا معنی ہے بہت زیادہ برسنے والا۔ اُسوف واحد متکلم مشتق ہے صوف سے جس کا معنی ہے مستقبل میں کسی کام کو کرنا اس کا لازمی معنی ہے موخر کرنا۔

لاشتغال بال قد استولی علی سلطانہ واختلال حال قد تبین لدی برہانہ
وعلی بان العلم فی ہذا العصر قد خبت نارا وولت الاذیاد الفصار الا انہم
کلما ازددت مطالاً وتوفیاً ازدادوا حشاً وتوفیاً فلم اجد بُد امن اسعافہم
بما اقترحوا وایصالہم الی غایۃ ما التمسوا

ترجمہ :- اس قلی مشغولیت کے باعث جس کا غلبہ مجھ پر مسلط تھا اور اس حال کے غفلت ہونے کی وجہ کہ جس کی دلیل میرے نزدیک ظاہر ہو چکی تھی اور میرے اس جاننے کی وجہ سے کہ اس زمانہ میں علم کی آگ بجھ چکی ہے اور اس کے مددگار پشت پھر لئے ہیں لیکن جس قدر میں نے ٹال مٹول اور آج سے کل پر ملتوی کرنے کو زیادہ کیا اسی قدر مطالبہ کرنے والوں نے اُبھارنے اور شوق دلانے کو زیادہ کیا تو میں نے اس کے مطالبہ پورا کرنے اور ان کو ان کے مقصود تک پہنچانے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ پایا۔
تشریح :- قولہ لاشتغال بال :- یہ علت ہے تاخیر کی۔ بال یعنی دل ہے۔ اور سلطان یعنی حجت و دلیل ہے و علمی میں واو عاطفہ ہے اس کا معطوف علیہ لاشتغال بال ہے لیکن ہے واو قسمیہ ہو اور لام مفتوح جو تاکید کے لئے آیا ہے حجت مشتق ہے خو سے جو یعنی فرو بردن آتش یعنی آگ کا بھٹنا ہے۔ ولت ماضی معروف مشتق ہے تولیہ یعنی روئی گردانیدن سے۔ ادبار جمع ہے دبر یعنی پست یعنی پشت سے وہ مفعول ہے ولت کا۔ الفصار جمع نامر فاعل ہے ولت کا۔

قولہ الا انہم :- چونکہ ماقبل میں یہ گندرا کہ شرح لکھنے کے کام کو روز بروز ٹال مٹول کرتا رہا اس لئے یہ ہم پیدا ہوا کہ لوگوں نے غالباً اپنی مانگ کو چھوڑ دیا تو اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ جتنا ٹال مٹول ہوتا رہا لوگوں کا اصرار اس سے زیادہ بڑھا رہا۔ مطل یعنی ٹال مٹول کرنا اور تشویق یعنی شوق دلانا اور تشویق فاکیساتہ یعنی تاخیر کرنا۔ حشاً یعنی اُبھارنا، اُکسانا۔
قولہ فلم اجد :- جزا ہے شرط محذوف یعنی اذا کان الامر کذلک کی۔ ہذا یعنی حیلہ و چارہ کار

ہے۔ اسعاف بمعنی حاجت روائی کرنا اور اقتراح بمعنی سوال و طلب کرنا۔ اور التماس بمعنی طلب کرنا۔

فَوَجَّهَتْ رُكَّابَ النَّظَرِ إِلَى مَقَاصِدِ مَسَائِلِهَا وَسَحَّبَتْ مَطَارِفَ الْبَيَانِ فِي مَسَائِلِهِ
دَلَالَتِهَا وَشَرَحَتْهَا شَرْحًا كَشَفَ الْأَصْدَافَ عَنْ وُجُوهِ فَرَائِدِ فَوَائِدِهَا
وَنَاطَ الْإِلَهِ عَلَى مَقَاصِدِ قَوَاعِدِهَا

ترجمہ: — پس میں نے نظر کے رکاب کو اس رسالہ کے مقاصد کی طرف متوجہ کر دیا اور بیان کی چادر کو اس کے دلائل کے راستوں میں پھیلا دیا اور اس کی ایسی شرح لکھی کہ جس نے اس طرح پر دہ ہٹا دیا جیسے کہ عمدہ موتیوں کے اوپر سے سیپ کا پردہ ہٹایا جائے اور قواعد کی گردنوں پر موتی پرودیا۔
تشریح: — قولہ فوجَّهَتْ۔ فابزلے تعقیب ہے یعنی جب جیلہ اور ٹال مٹول کرنے پر بھی کوئی تیارہ کار نہ ہوا تو مجبور ہو کر نظر یعنی غور و فکر کے رکاب کو اس رسالہ کے مقاصد کی جانب متوجہ کر دیا۔ یہاں پر نظر کو اس گھوڑے کے ساتھ تشبیہ دیا گیا ہے جو زمین کے ساتھ مزین ہے۔ پس یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور اس کے لئے رکاب کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور توجہ کو ثابت کرنا استعارہ ترشیمیہ ہے۔ متائل بمعنی مقاصد ہے پس یہ اضافت بیان ہے۔ رکاب وہ کڑا ہے جس پر سوار اپنا پیر رکھتا ہے۔ مطارف جمع مطرف بمعنی مہم و فتح راہ بمعنی وہ چادر ہے جس میں بیل بوٹے بنایا گیا ہو۔ مساکب جمع مسلک بمعنی چلنے کی جگہ یعنی راستہ اور دلیل لغت میں راہ نمایندہ کو کہا جاتا ہے اصطلاح میں وہ ہے جس کے علم کے بعد مطلوب کا علم حاصل ہو جائے۔

قولہ شَرَحَتْهَا۔ شارح نے جو احسانات کئے ہیں اس عبارت سے ان کو واضح کیا گیا ہے کیونکہ شرح ہا شرحا کہا گیا کشف الاصداف نہیں یعنی جو مستول عنہ تھا اس سے زائد بیان کیا گیا ہے اسی وجہ سے اس کو مستقل عنوان سے بیان کیا گیا ہے جو اسلوب سابق سے علو ہے۔ فوائد جمع فائدہ بمعنی ثمرہ و نتیجہ ہے مقاصد جمع مقصد بمعنی گرہ لگانے کی جگہ یعنی گردن

فوائد کو یہاں حیوان کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور مقاصد کو ثابت کرنا استعارہ تخیلیہ ہے اور موتیوں کو پرونا استعارہ ترشیمیہ ہے۔

وَضَمَّتْ إِلَيْهَا مِنْ الْأَبْحَاثِ الشَّرِيفَةِ وَالنَّكَتِ اللَّطِيفَةِ مَا خَلَّتْ الْكُتُبُ عَنْهُ وَلَا بَدَّ مِنْهُ بَعَارَاتٍ رَاقِقَةً تَسَالِقُ مَعَانِيهَا الْأَذْهَانُ وَتَقْرِئِلَتِ سَائِقَةٍ يَجِبُ اسْتِعَاظُهَا
الْإِذَانُ وَسَمِئَةُ بَنَدُخْرِ الْقَوَاعِدِ الْمُنْطَقِيَّةِ فِي شَرْحِ الرِّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ

ترجمہ: — اور میں نے اس رسالہ میں ایسی عمدہ بحثوں اور لطیف نکٹوں کو شامل کر دیا جن سے عام طور پر کتابیں خالی ہیں۔ پسندیدہ اور دل چسپ عبارتوں کے ذریعہ جن کی طرف ذہن از خود سبقت کرتے ہیں اور مشتاق بیان کے ذریعہ کہ جن کا سنا کانوں کو بجا معلوم ہوا اور اس شرح کا نام میں نے تحریر قواعد منطقیہ فی شرح رسالہ شمسیہ لکھا۔

تشریح: — قولہ وضممت۔ اس عبارت سے شرح کی خوبیوں کو بیان کیا جاتا ہے تاکہ اہل ذوق کے دلوں میں رغبت پیدا ہو۔ من الابحاث الخ بیان ہے ماخلت الكتب کا جو مفعول ہے ضمت فعل کا۔ من الابحاث کو اس پر اس لئے مقدم کیا گیا کہ اول امر ہی یہ معلوم ہو جائے کہ اس شرح میں جو بیان کیا گیا ہے وہ مباحث شریفہ اور نکت لطیفہ ہیں۔ نکت جمع نکتہ وہ مشکل مسئلہ ہے جو وقت نظر اور گہری فکر سے حاصل ہوا اس کی وجہ تسمیہ یہ کہ اس کے استنباط کرنے میں تفکر کے وقت زمین کو نکت یعنی کریدنا جانا ہے گویا وہ اس مشکل کے حاصل کرنے کا آلہ ہے۔

قولہ رَاقِقَةً۔ مشتق ہے راق یروق بمعنی خوش آمدن سے۔ معانی میں ضمیر مجرور کا مرجع عبارات ہے۔ معانی مفعول ہے سابق فعل کا اور الاذهان اس کا فاعل جب کہ اس کا برعکس بھی ممکن ہے تقریرات شائقہ۔ معطوف ہے عبارات راققہ پر شائقہ بمعنی شوق دلانا، مشتق ہے شوق سے اور وہ امر ہے جس کی طرف طبعا میلان ہوا استماعها فاعل ہے یوجب فعل کا اور اذان اس کا مفعول ہے

اور اس کا برعکس بھی ہو سکتا ہے۔

قولہ سیدہ۔ معطوف ہے وجہ ت پر۔ ہاں غیر منہوب کا مرجع شرح ہے اور وہ شرح چونکہ مستول کا مکمل مقتضی ہے اس لئے اس کا نام تحریر قواعد منطقہ فی شرح رسالۃ التیمیہ رکھا گیا جب کہ وہ قطبی کے نام سے زیادہ مشہور ہے تاکہ اسم سہی پر دلالت کرے اور اول امری سے مستول کی تکمیل کی طرف اشارہ ہو اس لئے کہ قواعد منطقہ کی تحریر وہ ہے جو حضور و ائد سے خالی ہو۔

وَحَدَّثَ بِلَهٍ عَالِي حَضْرَةٍ مِّنْ خُصَّةِ اللَّهِ تَعَالَى بِالنَّفْسِ الْقُدْسِيَّةِ وَالرِّيَاسَةِ الْأُنْسِيَّةِ وَجَعَلَهُ بِحَيْثُ يَتَصَاعَدُ بِتَصَاعُدِ رُتَبَةٍ مَّرَاتِبِ الدُّنْيَا وَالْدِّينِ وَيَتَطَاوُ دُونَ سُرَادِقَاتِ دَوْلَتِهِ رِقَابُ الْمُلُوكِ وَالسُّلَاطِينِ۔

ترجمہ:۔۔۔۔۔ اور میں نے اس شرح کے ذریعہ ایسے شخص کی خدمت کی ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے پاک نفس اور انسانی ریاست و سرداری کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور اس کو ایسا کر دیا ہے کہ جس کے رتبہ کی بلندی سے دین و دنیا دونوں کے مراتب بلند ہوتے ہیں اور اس کی دولت کے پردوں کے پاس بادشاہوں اور سلاطین کی گردنیں جھکتی ہیں۔

تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ خدمت بلہ:۔۔۔۔۔ گزشتہ زمانہ میں چونکہ یہ دستور تھا کہ مصنفین اپنی تصنیفات کو اپنے زمانہ کی اہم شخصیتوں کے حوالہ کرتے جس سے ان کی تصنیفات کو کافی شہرت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے شارح علامہ قطب الدین رازی نے بھی اپنی اس شرح کو اپنے زمانہ کی عظیم المرتبت بادشاہ کی بارگاہ میں پیش کر نیکی سعادت حاصل کر رہے ہیں۔ جس کی شان میں وہ خود ہی آگے لکھتے ہیں قولہ من خصہ:۔۔۔۔۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے انہیں دو اعتبار سے مخصوص فرمایا ایک اس اعتبار سے کہ ان کو پاک نفس عطا کیا دوسرا اس اعتبار سے کہ ان کو ایسی حکومت عطا کی کہ جس سے تمام مخلوقات مانوس ہیں۔ نفس چونکہ مونث معنوی ہے اس لئے اس کی صفت لفظ قدسیہ مونث لایا گیا

قدسیہ منسوب ہے قدس کی طرف قدس بضم تین کا معنی لغت میں ہے پاک یا پاک شدن لیکن اصطلاح میں اس قوت حاکمہ کو کہتے ہیں جس سے نامعلوم معانی ادنیٰ تو مجہ سے منکشف ہو جاتے ہیں۔ ریاست بمعنی حکومت و سلطنت اس کی صفت انسیتہ ہے جو منسوب ہے انس بالکسر بمعنی انسان کی طرف قولہ جعلہ:۔۔۔۔۔ معطوف ہے ختمہ پر۔ تصاعد مشتق ہے تصاعد سے جو بمعنی بالا برد آمدن یعنی بلند ہونا ہے۔ مراتب الدنیا فاعل ہے تصاعد کا۔ مراتب جمع ہے مراتب کی جو بمعنی رتبہ و درجہ ہے ہے تیطاطا بمعنی تواضع و تذلل یعنی تواضع و عاجزی کرتا ہے۔ دون بمعنی مندر ہے اور سرادقات بضم سین و کسر ذال جمع سرادق معرب ہے سرایزدہ کا اور رقاب بالکسر جمع رقبہ بمعنی گردن۔ وہ فاعل ہے تیطاطا و فعل کا۔ ملوک جمع ملک بالکسر لام بمعنی بادشاہ ہے!

وَهُوَ الْخَدُّوْمُ الْأَعْظَمُ وَدَسْتُورُ عَظَمَةِ الْوُزَرَاءِ فِي الْعَالَمِ مَصْلَحُ السَّيْفِ وَالْقَلَمِ سَبَاقُ الْغَايَاتِ فِي نَصِبِ رَأْيَاتِ السَّعَادَةِ الْبَالِغِ فِي أَشْلَعَةِ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ بِأَقْنَى النِّهَايَاتِ نَاطُورُ دِيَوَانِ الْوُزَرَاءِ عَيْنُ أَعْيَانِ الْأَمْرِ وَالْإِتِّحَادِ مِنْ غَرَبَتِهِ الْغُرَاءُ لَوَائِحُ السَّعَادَةِ الْأَبَدِيَّةِ الْفَائِزَةُ مِنْ هَيْبَتِهِ الْعُلْيَا سِرَاجُ الْعَنَائَةِ السُّرْمَدِيَّةِ۔

ترجمہ:۔۔۔۔۔ اور وہ خدمت و م اعظم ہے جو دنیا میں بڑے بڑے وزیروں کا مرجع۔ صاحب سیف و قلم ہے سعادت کے جہندوں کے نصب کرنے میں سب سے سبقت لے جاتا ہوا ہے۔ عدل و احسان کے پہیلانے میں انتہائی گویا ہو چکا ہوا۔ وزارت کے دفتر کا گراں امارت کے خاص الحامی ہے۔ اس کی چمکدار پیشانی سے ابدی سعادت مندی ظاہر ہے۔ اس کی بلند ہمت سے دائمی عنایت و مہربانی کی خوشبو تیں واضح ہیں۔

تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ و هو الخدوم:۔۔۔۔۔ ہو مبتدا ہے جس کا مرجع من خصہ ہے اور جو اوصاف گزشتہ ان سے متصف وہ بڑے خدمت میں جو جہاں میں با عظمت وزیروں کے مرجع ہیں۔ دستور

بعض دال معرب ہے دفتر کا اور دفتر سے یہاں مراد بڑے وزیر ہیں جن کی طرف لوگوں کے احوال و بوجھ ہوتے ہیں جب کہ دفتر اصل میں اس جگہ کو کہا جاتا ہے جس میں ملک کے قوانین جمع ہوتے ہیں اعظم جمع اعظم یعنی بہت بڑا۔ عالم خدا کے سوا تمام موجودات کو کہا جاتا ہے و بر تسمیہ یہ ہے کہ اس سے صالح قدیم کو کہا جاتا ہے ہے چنانچہ خاتم اس کو کہا جاتا ہے جس سے مہر مالا جلتے۔

قولہ شہدایا۔ مبالغہ کا میضہ ہے جو مشتق ہے سبق سے وہ مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے خبر کے بعد یا صفت ہے صفت کے بعد اسی طرح البالغ ہے۔ غایات جمع غایتہ یعنی نہایت فی نصب متعلق ہے سباق کیساتھ اور آیات جمع رایتہ یعنی جھنڈا۔

قولہ ناظورہ :- بھی مرفوع ہے اس لئے کہ خبر ہے خبر کے بعد یا صفت ہے صفت کے بعد وہ مبالغہ کا میضہ ہے۔ ناظر یعنی حافظ۔ دیوان یعنی دفتر۔ اعیان جمع عین یعنی ذات شئی یہاں اس سے مراد ارکان دولت ہے۔ اللعاب یعنی چکنے والا۔ قرۃ اصل میں اس سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی پیشانی پر ہوتی ہے لیکن اب وہ ہر واضح کے لئے استعارہ کر لیا گیا ہے لواج جمع لائحہ مشتق ہے لاج یعنی ظہر سے مرفوع ہے اس لئے کہ فاعل ہے اللعاب اسم فاعل کا۔ اسی طرح رواج جمع رواجہ فاعل ہے الفلاح اسم فاعل کا

مُشَہِدٌ قَوْلَ عِدِ الْمَلِكَةِ الرَّبَّانِيَّةِ مُوسَى مِثْلَ الدَّوْلَةِ السُّلْطَانِيَّةِ الْعَالِي عَنَانُ
الْجَلَالِ دَايَاتِ اِقْبَالَ السَّالِي لِسَانِ الْاِقْبَالَ آيَاتُ جَلَالِهِ ظُلُّ اللَّهِ عَلَى
الْعَالَمِينَ مَلْجَأُ الْاَفْاضِلِ وَالْعَالَمِينَ شَرَفُ الْحَقِّ وَالِدُ وَلَةِ وَالِدِ دِينَ رَشِيدُ
الْاِسْلَامِ وَمُرْشِدُ الْمُسْلِمِينَ اَمِيرُ اَحْمَدُ

ترجمہ :- ملت ربانیہ کے قواعد کو مضبوط کرنے والا اور دولت سلطانی کی بنیادوں کو مستحکم کرنے والا ہے جس کے اقبال کے جھنڈوں پر عرب و بلال کا بادل چھایا ہوا ہے اور اس کی بزرگی کی نشانیاں بادشاہوں کی زبان پر جاری ہیں۔ سارے جہان پر وہ سایہ خداوندی ہے

فاضلوں اور عالموں کا ایک پناہ گاہ ہے حق اور دولت اور دین کا شرف ہے۔ اسلام کا ہادی اور مسلمانوں کا مرشد جس کا نام امیر احمد ہے۔

تشریح :- قولہ مشہد :- اسم فاعل ہے جو مشتق ہے تمہید یعنی جلتے ساخن سے وہ مضاف ہے مفعول یعنی قواعد ملتہ ربانیہ کی طرف جس طرح موسی اسم فاعل کی اضافت اپنے مفعول یعنی مہانی الدولہ کی طرف ہے۔ ربانیہ منسوب بسوئے رب ہے جیسا کہ جسمانیہ و روحانیہ منسوب ہیں جسم و روح کی طرف الف و نون کی زیادتی خلاف قیاس ہے۔ موسی مشتق ہے تاسیس سے جو بمعنی مستحکم و مضبوط کرنا ہے۔ مہانی جمع مہنی یعنی بنیاد۔ دولۃ واحد ہے اس کی جمع دولات و دول بھی ہے قولہ العالی :- بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے۔ عنان الجلال اس کا فاعل ہے اور آیات اقبال مفعول جس طرح لسان الاقبال، العالی کا فاعل ہے اور آیات جلال اس کا مفعول۔ عنان بفتح عین و نون یعنی بادل ہے۔ اقبال جمع قبل بفتح قاف و سکون یا بمعنی بادشاہ ہے۔

قولہ ظل اللہ :- بھی مرفوع ہے اس لئے کہ وہ خبر ہے اور مراد سایہ خدا سے سرچشمہ کرم و نوازش ہے کیونکہ سایہ خدا کا نہیں بلکہ بندے کا ہوتا ہے اس لئے کہ وہ جسم و جسمانیت سے پاک ہے جب کہ سایہ کے لئے جسم لازم تھے۔ عالمین جمع عالم بفتح لام بمعنی جہاں ہے اور عالمین یہاں دو جگہ مذکور ہے لیکن پہلا بفتح لام ہے جو بمعنی جہانین ہے۔ دوسرا بکسر لام جو بمعنی جاننے والا ہے۔

قولہ شرف الحق :- اس عبارت سے مدوح کے لقب کی طرف اشارہ ہے اور رشید الامام والمسلمین سے مدوح کے باپ کے لقب کی طرف اشارہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ مدوح کا نام امیر احمد ہے اور لقب شرف الدین ہے باپ کا نام رشید الاسلام ہے لہذا امیر احمد ماقبل سے عطف بیان واقع ہے

اللَّهُ لَقَبُهُ مِنْ عِنْدِ شَرَفٍ لِأَنَّهُ شَرَفَتْ دِينَ الْهَدْيِ شَيْبَةً - إِنَّ الْأَمَلَةَ بَاهَتْ
أَذْيَلَهُ ثَمِتَ وَالْحَمْدُ حَمْدٌ لَمَّا اشْتَقِيَ مِنْهُ سَهْلُهُ

ترجمہ :- اللہ تعالیٰ نے ان کو شرف کا لقب عطا فرمایا۔ اس لئے کہ ان کے کردار اخلاقی دین اسلام کو شرافت بخشی ہے۔ بے شک سلطنت فخر کرتی ہے اس لئے کہ وہ مدوح کی جانب منسوب ہے اور حمد کو اس لئے سراہا جاتا ہے کہ اس سے ان کا نام مشتق یعنی بنایا گیا ہے۔

تشریح :- قولہ اللہ لقبہ :- اس سے قبل سنی کی مدح بیان کی گئی تھی اور اب اسم یعنی امیر احمد کی مدح بیان کی جاتی ہے۔ اس سے قبل لقب یعنی شرف الدین کی مدح کا بھی ذکر کیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شرف الدین لقب اس لئے عطا فرمایا کہ ان کے اخلاق شریفانہ و عادات گریبانہ دین اسلام کو شرافت و بزرگی بخشی ہے، پس شہداء قائل ہے شرف کا اور دین ہدی اس کا مقول ہے دین ہدی سے مراد دین اسلام ہے۔ لفظ دین سے شرف الدین میں دین کی طرف تلمیح ہے۔ شیمہ جمع شیمہ یعنی خلق و عادت ہے۔

قولہ الامارۃ :- امیر احمد دو لفظ ہیں ایک امیر و امیر احمد امیر کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ سلطنت و بادشاہت کو اس لئے فخر حاصل ہے کہ وہ ان کی جانب منسوب ہے اور احمد کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ حمد کو اس لئے سراہا جاتا ہے کہ اس سے احمد کو بنایا گیا ہے۔

لائزال اعلام العدل فی ایام دولۃ عالیہ و قیمة العلم من آثار تربیتہ
غالیہ و ایادی علی اہل الحق فالضۃ واعدایہ من بین الخلق غائضۃ

ترجمہ :- عدل و انصاف کے جھنڈے اس کی حکومت کے دور میں ہمیشہ بلند ہیں اور علم کی قیمت اس کی تربیت کے آثار سے گراں ہے اور ان کے نوازشات حق والوں پر ہمیشہ جاری ہیں اور ان کے دشمن مخلوق میں ہمیشہ مقہور و معنوب ہیں۔

تشریح :- قولہ لائزال :- فعل ناقص ہے جو دوامیت و ہمیشگی کے معنی پر دلالت کرتا ہے اس کا اسم مرفوع ہوتا ہے اور خبر منصوب۔ یہاں پر چار جملے واقع ہیں جن میں سے ہر ایک کے

ساتھ لائزال متعلق ہے۔ پہلا جملہ میں اعلام العدل اسم مرفوع ہے اور غالیہ خبر منصوب، دوسرے جملہ میں قیمة العلم اسم مرفوع ہے اور غالیہ خبر منصوب، تیسرے جملہ میں ایادی اسم مرفوع ہے اور غائضہ خبر منصوب اور چوتھے جملہ میں اعدایہ اسم مرفوع ہے اور غائضہ خبر منصوب!

قولہ اعلام :- اعلام جمع علم بمعنی جھنڈا۔ امام بمعنی دور و زمانہ۔ دولت بمعنی حکومت ایادی جمع ہے کیونکہ وہ جمع ہے ایادی کا اور ایادی جمع ہے یکجا جو اس کا اکثر استعمال نعمت کے معنی میں ہوتا ہے۔ غائضہ بمعنی ہاری و ساری۔ اعدایہ بمعنی جمع الجمع ہے کیونکہ وہ جمع ہے اعداء کی اولاد جمع ہے۔ مدو بمعنی دشمن کی۔ غائضہ بمعنی ناقص و غیر کامل ہے۔

وهو الذي علم اهل الزمان بافضالة العدل والاحسان وخص من بينهم اهل العلم بفواضل متواليه وفصائل غير متاهية وفعلا اهل العلم مراتب الكمال ونصب لارباب الدين مناصب الاجلال وحفض لا محاب الفضل جناح الافضل حتى جلبت الى جناب فقهاء بضائع العلوم من كل مرقى سحيق ووجاه تلقاء مدین دولته مطايا الامال من كل فج عبيق اللهم كما آتيتك لالاعلاء كلمتك فاقبل لا و كما نورت خلد لا لتطموصها لخرقت فخلد لا

ترجمہ :- اور وہ زمانہ والوں پر عدل و احسان کو پھیلانے کی وجہ سے چھا گئے اور ان میں سے ارباب علم و فضل کو مسلسل انعامات اور غیر متناہی فضیلتوں کے ساتھ خاص کیا انہوں نے علم والوں کے لئے کمال کے مرتبہ کو بلند کیا اور دین والوں کے لئے بزرگی کی منزلوں کو قائم کیا اور فضل والوں کے لئے فضل و بخشش کے بازو کو جھکا دیا یہاں تک کہ ان کی بلند بارگاہ کی جانب دور دراز مقامات سے سرمایہ علم بہٹ کر آگئے اور ان کی حکومت کے شہر کی جانب امیدوں کی سواریاں دور دور گہاؤں سے متوجہ ہو گئیں۔ یا اللہ جس طرح تو نے اپنے کلمہ کو بلند کرنے کے لئے اس کی تائید فرمائی ہے اسی طرح

اس کو تادیر قائم رکھ اور جس طرح تو نے اپنی مخلوق کی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے اس کے دل کو منور فرمایا ہے اسی طرح اس کو ہمیشہ باقی رکھ۔

تشریح: — قولہ وفوالذی :- اس عبارت سے بھی اگرچہ مدح باری تعالیٰ بیان کی جاتی ہے لیکن اس سے دوسرے فنون کی طرف تبلیغ بھی مقصود ہے جو یہاں پر عام کے بعد خاص کو بیان کیا گیا ہے نیز رفع منصب جو تینوں کو بالترتیب بیان کیا گیا مزید برآں یہ کہ منصب کیساتھ مناصب کو اور خفض کیساتھ جنات کو بیان کیا گیا ہے جو اس کے مناسب ہے۔

قولہ بفواضل :- فواضل جمع فاضلہ اور فضائل جمع فضیلت بمعنی ذاتی خصلت یعنی علم و حسن و شجاعت وغیرہ مناصب جمع منصب بمعنی عہدہ مرتبہ۔ اجلال بمعنی بڑائی و بزرگی بیان کرنا خفض بمعنی کسی کو نیچا دکھانا۔ جناح بمعنی بازو۔ بضائع جمع بضاعت بکسر باء بمعنی پونجی۔ مری وہ جگہ ہے جہاں تیر پھینکا جائے مگر یہاں صرف جگہ مراد ہے تحقیق بمعنی بعید۔ تلفاء بمعنی بجانب مطایا جمع مطیئۃ بمعنی سواری۔ اعمال جمع اعمل بمعنی امید، فتح دو پہاڑوں کے درمیان کا راستہ۔ عقیق بمعنی گہرا یعنی وہ راستہ جس پر لوگ بکثرت چلتے ہیں۔

قولہ کما ابدتہ :- کاف جارہ جب ماکاف پر داخل ہو تو تشبیہ کے لئے آتا ہے چنانچہ زید صدیقی کا عرواقی۔ پس معنی یہ ہوا ابدتہ کما ابدتہ و خلدتہ کما اودتہ خلدتہ۔ ابدتہ تا تیداً قوی کرنا۔ فابدر تا بیداً ہمیشہ رکھنا۔ خلدتہ تخیلاً ہمیشہ کے لئے رکھنا۔

شعر: مَنْ قَالَ آمِينَ أَبْقَى اللَّهُ مَهْجَتَهُ فَإِنَّ هَذَا دَعَاءُ يُشْمَلُ الْبَشَرُ
فَإِنَّ وَقَعَ فِي حَيْزِ الْقَبُولِ فَهُوَ غَايَةُ الْمَقْصُودِ وَنَهَايَةُ الْمَأْمُولِ وَاللَّهُ تَعَالَى أَسْأَلُ
أَنْ يُؤَقِّنِي لِلصَّدَقِ وَالصَّوَابِ وَيَجَنِّبَنِي عَنِ الْخَطْلِ وَالْإِضْطِرَابِ إِنَّهُ وَلِيُّ الْتَوْفِيقِ وَ
بِكَذَلِكَ أَزِمَةُ التَّحْقِيقِ

ترجمہ: — جس نے آمین کہا۔ اللہ تعالیٰ اس کی روح کو باقی رکھے۔ بے شک یہ دعا ہے جو ہر فرد بشر کو شامل ہے تو اگر یہ شرح مقام قبول میں پہنچ جائے تو وہ مقصود کا منتہی اور امید کی انتہا ہے اور اللہ تعالیٰ ہی سے سوال کرتا ہوں کہ وہ مجھ کو سچائی اور درستگی کی توفیق دے اور مجھ کو خطا و اضطراب سے بچائے وہی توفیق دینے کا مالک و مختار ہے اور اسی کے قبضہ قدرت میں تحقیق کا بالذکر ہے۔

تشریح: — قولہ مَنْ قَالَ :- ہر دعاء پر آمین کہنا ہی چاہیے لیکن دعاء مذکور پر جو آمین کہے اس کو بھی یہ دعاء دیتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کی مہجہ یعنی روح کو جسم میں باقی رکھے یعنی عمر میں درازی عطا فرمائے کیونکہ انسان کی زندگی میں درازی سے مراد روح کا جسم کے ساتھ باقی رہنا ہے۔ یہ دعا کسی کے ساتھ خاص نہیں۔ بلکہ ہر فرد بشر کے لئے کی جاتی ہے کہ جو بھی صدق دل سے آمین کہے۔ اس کو یہ دعاء شامل ہے قولہ فان وقع :- یعنی یہ شرح جس کو ہم نے عرق ریزی کر کے لکھا ہے اور اپنی قیمتی وقتوں کو لوگوں کے اصرار پر ضائع کیا ہے کاش مقبول ہو جائے تو میری ساری محنت و ہائفشانی وصول ہو جائیگی اور زندگی کا مدعی حل ہو جائے گا اور آخرت کی کامیابی و سرخروئی حاصل ہو جائیگی۔

قولہ واللہ تعالیٰ :- یعنی ہر کام چونکہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہوتا ہے بالخصوص کتابوں کی تصنیفات اور ان کی شرحیں خدا کے خاص فضل و کرم سے ہی معرض وجود میں آتی ہیں اس لئے خدا سے دعا ہے کہ مجھ کو صحیح و درست بولنے اور لکھنے کی توفیق عطا فرمائے اور خطاؤں و لغزشوں سے محفوظ رکھے کیونکہ توفیق حقیقہً خدا ہی کی طرف سے ہوتی ہے اور اسی کے قبضہ قدرت میں تحقیق کا بالذکر ہے۔

خطل بمعنی خطا اور اضطراب بمعنی پریشانی۔ ازمتہ جمع زام بمعنی نکیل و بالذکر ہے توفیق کے معنی کی توضیح التشریح المنیب میں درج ہے۔

قَالَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي تَبَدَّلَ نِظَامَ الْوُجُودِ وَاخْتَرَعَ مَا هِيَ
الْأَشْيَاءُ بِمَقْصُودِ الْجُودِ وَأَنْشَأَ بَعْدَ قَدَمِ الْوُجُودِ الْجَوَاهِرَ الْعَقْلِيَّةَ وَأَفَاضَ بِرَحْمَتِهِ حِكْمَاتِ
الْأَجْرَامِ الْفَلَكِيَّةِ

ترجمہ :- فرمایا مصنف نے بسم اللہ الخ یعنی اللہ کے نام سے شروع جو تمام رہبان نہایت رحم والا تمام تعریف اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہے جس نے موجودات کے نظام کو بغیر نمونہ کے پیدا فرمایا اور چیزوں کی مائیتوں کو اپنے فضل و بخشش کے تقاضے کے مطابق خلق فرمایا۔ اور جو ہر عقلیہ کی انواع و اقسام کو اپنی قدرت کاملہ سے پیدا فرمایا اور اجسام فلکیہ کے حرکات کو اپنی رحمت سے فیضان بخشا !

تشریح :- قولہ قال :- متن کا نام تسمیہ ہے جو قال کے بعد بیان کیا جائے گا اور شرح کا نام قطبی ہے جو اقوال کے بعد بیان کیا جائے گا۔ وہ خطبہ جو یہاں بیان کیا جاتا ہے متن کا ہے اور اس سے قبل جو خطبہ گذرا وہ شرح کا ہے۔

بیانہ الحمد للہ الذی :- تسمیہ اور حمد کی یہ عبارت بعینہ وہ ہے جو حرکات کی خطبہ میں ہے اور اس کی شرح مرآت میں جو نگہ گذر چکی ہے اس لئے یہاں اس کو دوبارہ بیان نہیں کیا جاتا ہے البتہ اگلی عبارت کہ وہ مختلف عنوانات کیساتھ مذکور ہے۔ اس لئے اس کی وضاحت کی جاتی ہے۔

بیانہ ابدع :- تخلیق بمعنی پیدائش کی تین صورتیں ہیں (۱) ابداع (۲) تکوین (۳) احداث تخلیق ہی کو ایجاد و اختراع کہا جاتا ہے لیکن ابداع جس کو انشاء بھی کہا جاتا ہے اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبوق بمادہ و زمان نہ ہو اور تکوین اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبوق بمادہ ہو اور احداث اس تخلیق کو کہتے ہیں جو مسبوق بزمان ہو ابداع کا اطلاق نظام وجود کی تخلیق پر اس لئے کیا گیا کہ وہ مجموعہ جو مادہ و زمان و مجردات پر مشتمل ہو محال ہے کہ مسبوق بمادہ و زمان ہو۔

بیانہ ماہیات :- مائیت و حقیقت و ہویت تینوں حقیقت اگرچہ ایک ہیں لیکن اعتبار ان میں یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ ماہیاتی ہو ہو اگر ماخوذ من حیث ہو ہو ہو تو اس کو مائیت کہا جاتا ہے اور اگر ماخوذ بشرط وجود خارجی ہو تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر ماخوذ مع الشخص ہو تو اس کو ہویت کہا جاتا ہے۔

قولہ جود :- اس بخشش کو کہا جاتا ہے جو کسی عوض یا غرض کی وجہ سے نہ ہو جیسا کہ موجودات کی پیدائش کا نفع واجب تعالیٰ کی طرف رجوع نہیں کرتا ہے۔

بیانہ الجواهر العقلیہ :- جو ہر جمع جوہر وہ اس مائیت کو کہا جاتا ہے جو اگر خارج میں موجود ہو تو موضوع میں نہ ہو یعنی جس کا وجود خارج میں محل اور نہ موضوع کا تابع ہو جیسے اجسام و نفوس وغیرہ اور جس مائیت کا وجود خارجی میں موضوع کے تابع ہو اس کو عرض کہا جاتا ہے جیسے رنگ و دیگر کیفیات اور لفظ جو ہر کی نسبت جو عقل کی طرف ہے وہ از قبیل نسبت عام الی الخاص ہے۔

بیانہ الاجرام الفلکیہ :- اجرام جمع ہرم بمعنی جسم معنی دوزن دونوں کے اعتبار سے اور اجرام کی نسبت جو فلک کی طرف ہے از قبیل نسبت عام الی الخاص ہے۔ حرکات بصیغہ اسم فاعل سے مراد نفوس فلکیہ ہے مگر اقر عند الحكماء۔

وَالصَّلٰوةُ عَلَى ذَوَاتِ الْاَنْفُسِ الْقُلُسِيَةِ الْمُنْرَهَةِ عَنِ الْكَلِّ وَرَاتِ الْاُنْسِيَةِ خُصُوصًا عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَاحِبِ الْاَيَاتِ وَالْمُعْجَزَاتِ وَعَلَى اٰلِهِ وَاصْحَابِهِ التَّابِعِينَ لِلَّحِجِّ وَالْهَبَاتِ

ترجمہ :- اور صلوٰۃ نازل ہواں پاک نفوس پر جو انسانی کدورات سے منرہ ہیں خاص کر ہمارے آقا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر جو آیات و معجزات والے ہیں اور ان کے آل اور ان تمام اصحاب پر جو دلائل و براہین کے اتباع کرنے والے ہیں۔

تشریح :- بیانہ والصلوٰۃ :- صلوٰۃ کی نسبت جب بندوں کی طرف ہو تو بمعنی طلب رحمت ہے اور اگر نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس سے طلب کا معنی مجرد کر لیا جاتا ہے۔ صرف رحمت مجازاً مراد لیا جاتا ہے۔ تفصیل التشریح المنہیجہ درج ہے۔ ذوات جمع ذات اور انفس جمع نفس۔ قدسیہ اس کی صفت ہے۔ مراد ذات انفس قدسیہ سے انبیاء کرام ہیں۔ المنرہ پاک و صاف۔ کدورات جمع کدورۃ بمعنی الودگی۔ گذرگی انسانی و بشری کمزوریاں۔

بیانہ الایات :- آیات جمع آیت مراد قرآن کریم ممکن ہے آیات سے مراد اس کا لغوی معنی نشانیاں ہوں اس اعتبار سے معجزات خاص ہوں گے۔ اور آیات عام تو معجزات کا ذکر آیات کے بعد

تخصیص بعد تعیم کے قبیل سے ہوگا جو شرف و تعظیم کے لئے آیا کرتا ہے۔

معجزات حج معجزہ لغت میں وہ عاجز کرنے والا اور اصطلاح میں وہ نشانیاں مراد ہیں جو اللہ تعالیٰ اپنے نبیوں اور رسولوں کو اظہار نبوت و رسالت کے بعد بطور دلیل عطا فرماتا ہے جو نشانیاں اظہار نبوت سے قبل نبی و رسول سے مہاذر ہوں ان کو اور باہر کہا جاتا ہے اور اگر وہ نشانیاں جو خلاف عادت اولیاء کرام سے سرزد ہوں تو ان کو کرامت کہا جاتا ہے جو نشانیاں خلاف عادت کفار سے سرزد ہوں۔ ان کو استدراج کہا جاتا ہے۔

معجزہ کی دو صورتیں ہیں ایک بصورت حسی چنانچہ کوڑھ والے کو چھو دیا تو اچھا ہو گیا تھوڑے پانی کو زیادہ کر دیا۔ دوسری بصورت باطنی چنانچہ انسان کی طبیعت میں تبدیلی پیدا کر دے بدکار کو نیکو کار کر دے۔

بیانہ و علی اللہ :- آل و اصحاب کی تفصیل التشریح المنیب میں درج ہے۔ التالبعین صفت ہے اصحاب کی یا آل و اصحاب دونوں کی حج جمع حجتہ بمعنی برہان اور بیانات جمع بیئہ بمعنی دلیل۔ دونوں ایک دوسرے معنی پر محمول ہوتے ہیں البتہ ان کے اندر یہ اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حجت وہ ہے جس سے قطعیت مستفاد ہوتی ہے اور بیئہ عام ہے کہ اس سے قطعیت بھی مستفاد ہوتی ہے۔ اور ظنیّت بھی۔

وَبَعْدُ فَلَمَّا كَانَ بِاتِّفَاقِ أَهْلِ الْعَقْلِ وَاطِّبَاقِ ذَوِي الْفَضْلِ أَنَّ الْعُلُومَ سَيِّمًا
الْيَقِينِيَّةَ أَعْلَى الْمَطَالِبِ وَأَبْهَى الْمُنَاقِبِ وَأَنَّ صَاحِبَهَا أَشْرَفُ الْأَشْخَاءِ مِنَ الْبَشَرِيَّةِ
وَنَفْسُهُ أَسْرَعُ النَّفْسِ بِالْعُقُولِ الْمَلَكِيَّةِ وَكَانَ الْأُطْلَافُ عَلَى وَقَائِفِهَا وَالْإِحَاطَةُ بِكُنْهِ
حَقَائِقِهَا لَا يُمْكِنُ إِلَّا بِالْعِلْمِ الْمَوْسُومِ بِالْمَنْطِقِ إِذْ بِهِ يُعْرَفُ صَحَّتُهَا مِنْ سُغْتِهَا وَغَتُّهَا
مِنْ سَهْنِهَا

ترجمہ :- اور حمد و صلوة کے بعد توجہ کہ اہل عقل کا اتفاق ہے اور فضل والوں کا اجماع

ہے کہ علوم خاص کر علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب اور قابل فخر مناقب سے ہیں اور اس پر ان کا اتفاق ہے کہ علم والے لوگوں میں اشرف ہیں اور علم والے کا نفس عقول ملکیت کے ساتھ متصل ہونے میں عزت کرتا ہے اور علوم کے دقائق پر باخبر ہونا اور ان کی حقیقتوں کا کما حقہ احاطہ کرنا جو اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کے ذریعہ علوم کی صحت اس کی بیماری سے پہچانی جاتی ہے اور ان کا دہلایں ان کے موٹاپے سے پہچانا جاتا ہے۔

تشریح :- قولہ فلما کان۔ فا کا دخول توہم اٹانے کی وجہ سے ہے یا اس وجہ سے کہ بعد سے پہلے اٹا مقدر ہے۔ اس عبارت سے شمس کی تصنیف کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ (۱) اہل عقل اور (۲) باب فضل کا اتفاق ہے کہ علوم میں بالخصوص علوم یقینیہ اعلیٰ درجہ کے مطالب اور قابل فخر مناقب سے ہیں۔ (۳) اس پر بھی ان کا اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے لوگوں میں اشرف ہوتے ہیں (۴) اس پر ان کا اتفاق ہے کہ علوم یقینیہ والے کا نفس عقول ملکیت کے ساتھ متصل ہونے میں عزت کرتا ہے (۵) علوم کے دقائق پر مطلع اور ان کی حقیقتوں کا کما حقہ احاطہ کرنا علوم یقینیہ میں سے جو اس علم کے ممکن نہیں کہ جس کا نام منطق رکھا جاتا ہے۔

بیانہ :- اطباء بمعنی اجماع و ایک راء ہونا۔ مناقب جمع منقبہ بمعنی عمدہ فعل اور قابل فخر کام۔ عقول جمع عقل۔ مراد عقول ملکیت سے عقول عشرہ ہیں دقائق جمع دقیقہ بمعنی باریک گہری بات، حقائق جمع حقیقت۔ سقیم بمعنی بیماری غث بمعنی کھوٹ۔ دہلایں۔ سیمین بمعنی موٹاپے

فَأَشَارَ إِلَى مَنْ سَعِدَ بِطُفِّ الْحَقِّ وَأَمَّا زَيْدٌ فَمِنْ بَيْنِ كَافَّةِ الْخَلْقِ وَمَا لِي إِلَى
جَنَابِهِ الدَّانِي وَالْقَاصِي وَأَفْلَحَ بَيْتُ بَعْتِهِ الْمَطِيْعُ وَالْعَاصِي

ترجمہ :- پس مجھ کو اشارہ کیا اس شخص نے جو اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم سے نیک بخت اور اس کی مدد سے پوری مخلوق میں ممتاز ہے اور اس کی بارگاہ کی جانب نزدیک و دور والا مائل ہوا اور فرمانبردار

اور نافرمان اس کی اتباع کر کے فلاح پا گیا۔

تشریح: — بیٹا نہ فاسخدار۔ یعنی علوم میں بالخصوص علوم یقینہ اور علوم یقینہ میں علم منطق کو جب کافی اہمیت حاصل ہے و بیش تر خوبیاں اس میں پائی جاتی ہیں تو مجھے ایک عظیم المرتبت اور باوقار شخصیت نے اس فن میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو تمام اصول و ضوابط کا جامع ہو۔ کتاب اگرچہ مختصر ہو لیکن تمام مسائل اس میں موجود ہوں۔ لیکن چونکہ اشارہ کوئی معمولی انسان کا نہیں تھا اور نہ ہی کوئی بیکار کتاب لکھنے کا تھا اس لئے میں نے اس کی تصنیف میں کوئی تامل نہ کیا اور اولے فرصت میں پایہ تکمیل کو پہونچا دیا۔

بیٹا نہ من سعد۔ من اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر اشارہ فعل کا فاعل ہے۔ سعد فعل ماضی معروف بمعنی نیک ہونا اور بلطف میں باسعد کے ساتھ متعلق ہے اور امثال کا عطف سعد پر ہے کافۃ بمعنی پورا ہونا۔ ذاتی بمعنی قریب رہنے والا۔ قاضی بمعنی دور رہنے والا فاعل ہیں مال فعل کا۔ اسی طرح مطیع بمعنی فرمانبردار اور عاصی بمعنی نافرمان فاعل ہیں افعیٰ فعل کا۔

وَهُوَ الْمَوْلَى الصَّاحِبُ الْعَظِيمُ الْفَاضِلُ الْمُقْبُولُ النِّعَمُ الْحَسَنُ الْحَسِبُ النَّسَبُ ذُو الْمَنَاقِبِ وَالْمُفَاخِرُ شَمْسُ الْمِلَّةِ وَالِدِينَ بِهَاءِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ قَدْ وَلاَ الْآكِبِرَ وَالْأَمَانِلَ مَلِكُ الصُّدُورِ وَالْأَفَاضِلِ قُطْبُ الْإِنْفَالِ فَلِكُ الْمَعَالِي مُحَمَّدُ بْنُ الْمَوْلَى الصُّدُورِ الْعَظِيمِ الصَّاحِبِ الْعَظِيمِ دُسْتُورِ الْآفَاقِ أَصْفَى الزَّمَانِ مُلْكُ وَزَرَاءِ الشَّرْقِ وَالْمَغْرِبِ دِيْوَانِ الْمَمَالِكِ بِهَاءِ الْحَقِّ وَالِدِينَ وَمَوْلَى عُلَمَاءِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ قُطْبُ الْمُلُوكِ وَالسُّلَاطِينِ مُحَمَّدٌ إِذَا مَرَّ اللَّهُ فَلَا لَهَا وَضَاعِفٌ جَلَالُهَا الَّذِي مَعَهُ حُدُودُ السَّنَةِ فَاقٌ بِالسَّعَادَةِ الْآبِدِيَّةِ وَالْكَرَامَاتِ السَّرْمَدِيَّةِ وَاخْتَصَّ بِالْفَضَائِلِ الْجَمِيلَةِ وَالْخَصَائِلِ الْحَمِيدَةِ بِتَحْمِيلِ كِتَابِ فِي الْمُنْطِقِ جَامِعِ الْقَوَاعِدِ

ترجمہ: — اور وہ مولیٰ و صدر ہے صاحب معظم یعنی وزیر اعظم۔ عالم فاضل انجام کرنے والا حسب و نسب والا التعریف و فخر والا ملت و دین کا آفتاب اسلام اور مسلمانوں کے لئے رونق اکابر و امثال کا پیشوا صدور و افاضل کا بادشاہ۔ بلند یوں کا قطب رفعتوں کا آسمان ہے جن کا نام محمد ہے جو بیٹا ہے مولیٰ صدر معظم کا جو صاحب اعظم ہے سارے جہان کا وزیر، زمانہ کا آصف، پورب و بچم کے وزیروں کا بادشاہ ملکوں کے دفتر کا مالک حق و دین کا رونق ہے اور اسلام و مسلمانوں کے علماء کا تائید یافتہ بادشاہوں و سلاطین کا قطب جن کا نام محمد ہے اللہ تعالیٰ دونوں کا سایہ دراز فرمائے اور ان دونوں کی بزرگی کو دو بالا کرے جو اپنی نوعمری اور کم سنی کے باوجود ابلی ساداتوں اور سردی کرامتوں پر فائز ہے جو بہترین فضائل اور خصائل کیساتھ مخصوص ہے۔ اشارہ کیا علم منطق میں ایک ایسی کتاب کے تحریر کرنے کا جو قواعد منطق کے جامع ہو اور منطق کے اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔

تشریح: — قولہ وہو المولیٰ: ما قبل میں صفتوں کا ذکر تھا اور یہ ان کے موصوف کا ذکر ہے کہ وہ آقا و صدر و فاضل ہونے کے علاوہ مقبول و انجام کنندہ اور حسب و نسب والا بھی ہے۔ جن کا نام محمد اور اتفاق سے ان کے والد کا نام بھی محمد ہی ہے

مفاخر جمع مفعلة بمعنی وہ چیز جس پر فخر کیا جائے۔ قدوة بمعنی آگے چلنے والا اکابر جمع اکبر بمعنی بڑا اور امثال جمع امثل بمعنی افضل۔ اعالی جمع اعلیٰ۔ معالی جمع عالی بمعنی بلند۔

قولہ بتحریر۔ اس عبارت کا تعلق اشارہ فعل کے ساتھ ہے یعنی گرامی قدر شخص نے مجھ سے علم منطق میں ایک ایسی کتاب لکھنے کا اشارہ فرمایا جو قواعد منطق کا جامع اور اصول و ضوابط پر حاوی ہو۔ اشارہ کرنے سے مراد یہاں حکم دینا ہے۔ اس لفظ سے یہ تلخیص مقصود ہے کہ بڑے لوگوں کا اشارہ ہی بدرجہ حکم ہوتا ہے اس لئے کہ عقائد کے لئے اشارہ ہی کافی ہوتا ہے العاقل تکفیه الاشارة

فَبَادَتْ إِلَى مَقْتَضَى إِشَارَتِهِ وَشَرِيعَتُ فِي ثَبَتِهِ وَكِتَابَتِهِ مُسْتَلْزِمًا أَنْ لَا اخْلُ شَيْءٌ يَتَدَبَّهُ مِنَ الْقَوَاعِدِ وَالضُّوَابِطِ مَعَ نَهْيِ إِدَاتٍ وَنَكْتٍ لَطِيفَةٍ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ تَابِعٍ

لَا حَدَّ مِنَ الْخِلَافِ بَلْ لِلْحَقِّ الصَّرِيحِ الَّذِي لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ
وَلَا مِنْ خَلْفِهِ وَاسْمِيَّتُهُ بِالرَّسَالَةِ الشَّمْسِيَّةِ فِي الْقَوَاعِدِ الْمُنْطَقِيَّةِ

ترجمہ: — تو میں نے اس کے اشارہ کے مقتضی کی طرف سبقت کی اور اس کے ثابت کرنے اور لکھنے میں لگ گیا اس بات کا التزام کرتے ہوئے کہ کوئی معتد بہ چیز قواعد و ضوابط میں سے نہ چھوڑوں اور ساتھ ہی شریف اضافوں اور لطیف نکتوں کو اپنی جانب سے اضافہ کرنے کے ساتھ مخلوقات میں کسی کے اتباع کئے بغیر بلکہ حق صریح کا اتباع کرتے ہوئے جس میں باطل یعنی خلاف واقع بات یا مسئلہ نہ سامنے سے داخل ہو سکا اور نہ پیچھے سے اور اس کا نام میں نے رسالہ شمس فی قواعد منطقہ رکھا ہے۔

تشریح: — بیانہ فبادرت۔ یعنی علوم عقلیہ میں منطق کو جب اہمیت حاصل ہے اور اس فن میں کتاب لکھنے کے لئے ایک عظیم المرتبت شخص نے اشارہ کیا تو میں نے کہنے کے مطابق ایک ایسی کتاب لکھنے کی طرف سبقت لے گیا جس میں سارے معتد بہ قواعد و ضوابط موجود ہوں۔ ساتھ ہی عمدہ اضافوں اور لطیف نکتوں کو بھی تحریر میں لایا جائے۔

زیادات جمع زیادہ بمعنی اضافہ۔ شریفہ اس کی صفت بمعنی عمدہ۔ نکت جمع نکتہ بمعنی نادر و دقیق بات۔ لطیفہ اس کی صفت بمعنی بہتر و باریک۔

بیانہ من عندی۔ یعنی جو اضافہ میری طرف سے ہو گا وہ میری تحقیق ہو گا کسی مخلوق کا تابع نہیں۔ البتہ حق صریح کا تابع ضرور ہو گا جس کے پاس باطل یعنی خلاف واقع بات نہیں آتی ہے نہ سامنے سے اور نہ پیچھے سے۔

بیانہ سُمِيتَہ۔ یعنی مذکورہ کتابچہ کا نام میں نے رسالہ شمس فی قواعد منطقہ رکھا اس کی وجہ یہ ہے کہ اس رسالہ کی طرف لکھنے کا اشارہ اگرچہ ایک عظیم المرتبت بزرگ نے کیا لیکن چونکہ اپنے ایک عزیز شاگرد خواجہ شمس الدین کو قواعد منطق حفظ کرانا اصل مقصود تھا اس لئے اس کے نام سے

اس رسالہ کا نام رکھ دیا گیا!

رَتَّبْتُ عَلَى مَقْلَمَتِي وَثَلَاثَ مَقَالَاتٍ وَخَاتَمَتِي مُعْتَصِمًا بِحُبْلِ التَّوْفِيقِ مِنْ
وَاهِبِ الْعَقْلِ وَتَوَكَّلًا عَلَى جُودِ الْمَفِيزِ لِلْخَيْرِ وَالْعَدْلِ إِنَّهُ خَيْرُ مَوْفِقٍ
وَمُعِينٍ

ترجمہ: — اور اس کو میں نے ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا۔ عقل کے عطا کرنے والے سے توفیق کی رستی کو مضبوطی سے پکڑتے ہوئے اور اس کے اس جود و سخاوت پر بھروسہ کرتے ہوئے جو خیر و عدل کو جاری کرنے والا ہے وہی بہترین توفیق دینے والا اور مددگار ہے۔

تشریح: — بیانہ رَتَّبْتُہ۔ رسالہ شمس کا یہ اجمالی بیان ہے کہ اس کو ایک مقدمہ اور تین مقالے اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا گیا ہے جیسا کہ مصنفین کا یہ طریقہ ہے کہ وہ شروع کتاب ہی میں ایسا خاکہ بیان کر دیتے ہیں جس سے کتاب پڑھنے والے کو شروع ہی میں بصیرت پیدا ہو جاتی ہے۔ بیانہ معتمدًا۔ ترکیب میں وہ ترتیب کے فاعل سے حال واقع ہے یعنی پوری کتاب

کی ترتیب اس حال میں ہوئی کہ مصنف توفیق کی رستی کو مضبوطی سے پکڑے ہوئے ہے۔ سوال پیدا ہو گا کہ یہ توفیق کس کی ہے؟ جواب دیا گیا کہ عقل کے عطا کرنے والے کی یعنی خدا تعالیٰ نے عقل کو اس قابل بنادیا کہ مذکورہ حسین صورتوں میں کتاب کو زیور تصنیف سے آراستہ کرے۔ بیانہ متوکلًا۔ اس کا عطف معتمد پر ہے یعنی کتاب مذکور کو جو لکھا گیا اپنے ذہن و دماغ پر بھروسہ کرتے ہوئے نہیں بلکہ اس مالک حقیقی پر اعتماد کرتے ہوئے کہ اس کی صفات کمر بیان سے جود و سخاوت ہے کہ جس سے خیر و عدل کا فیضان ہوتا ہے۔ پس اسی پر نظر جما کر یہ کتاب معرض وجود میں آئی کیونکہ وہی بہترین توفیق دینے والا اور اچھا مددگار ہے۔

عدل وہ ہے جو محنت کے مطابق صلہ ہو اور خیر وہ فضل و احسان ہے جو محنت سے زائد بلکہ اس کے سوا عطا کرے۔

أَمَّا الْمَقْدَمَةُ فَفِيهَا بَحْثَانِ الْأَوَّلُ فِي مَاهِيَةِ الْمَنْطِقِ وَبَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ

ترجمہ: — لیکن مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ پہلی بحث ماہیت منطق اور بیان حاجت الیہ میں۔

تشریح: — بیانہ أَمَّا الْمَقْدَمَةُ۔ مذکورہ بالا امور اربعہ میں سے اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے لیکن مقدمہ تو اس میں دو بحثیں ہیں۔ پہلی بحث ماہیت منطق اور بیان حاجت الیہ یعنی غرض کے بیان میں اور دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں۔

أَقُولُ الرَّسَالَةُ مُرْتَبَةٌ عَلَى مَقْدَمَةٍ وَثَلَاثَ مَقَالَاتٍ وَخَاتِمَةٍ أَمَّا الْمَقْدَمَةُ
فَفِي مَاهِيَةِ الْمَنْطِقِ وَبَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ وَمَوْضُوعِهِ وَأَمَّا الْمَقَالَاتُ فَالْأُولَى
فِي الْمَفْرَدَاتِ وَالثَّانِيَةُ فِي الْقَضَائَا وَالثَّالِثَةُ فِي الْقِيَاسِ وَأَمَّا الْخَاتِمَةُ
فَفِي مَوَادِّ الْأَقْسِيَةِ وَأَجْزَاءِ الْعُلُومِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ رسالہ شمسہ ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر ترتیب دیا گیا ہے لیکن مقدمہ تو وہ منطق کی ماہیت اور بیان حاجت الیہ اور اس کے موضوع کے بیان میں ہے لیکن مقالات تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور دوسرا قضایا اور ان کے احکام کے بیان میں اور تیسرا قیاس کے بیان میں اور لیکن خاتمہ تو قیاسوں کے مادے اور اجزائے علوم کے بیان میں ہے۔

تشریح: — أَقُولُ الرَّسَالَةَ۔ اقول سے جو بیان کیا جائیگا وہ شرح کی عبارت ہوگی لہذا اس کا قائل شارح علامہ قطب الدین رازی ہیں اور الرسالۃ سے یہ اشارہ ہے کہ متن کے اندر ترتیب میں ضمیر کا مرجع لفظ رسالہ ہے اگرچہ ضمیر مرجع کے مطابق نہیں کہ ضمیر مذکور ہے اور مرجع مؤنث لیکن چونکہ رسالہ سے مراد کتاب ہے اس لئے اس کو ضمیر کا مرجع قرار دیا جاسکتا ہے کہ وہ مؤنث لفظی ہے جو قاعدہ مذکورہ سے مستثنیٰ ہے جیسے طلحہ وغیرہ لیکن بہتر ہے مرجع کتاب ہی کو قرار دیا جائے لہذا اس تقدیر پر اس کا معطوف علیہ سمیٹہ ہوگا اور متن کے اندر ناقبل کی عبارت ثبوتہ و کتابہ وغیرہ کے مطابق بھی ہو جائے۔ کیونکہ ان کا مرجع کتاب قرار دیا گیا ہے۔

أَمَّا الْمَقْدَمَةُ۔ یعنی مقدمہ میں یہ تین چیزیں بیان کی جاتی ہیں۔ منطق کی ماہیت اور اس کا موضوع اور غرض ہر ایک کی تفصیل آگے مذکور ہے۔ لیکن مقدمہ لغت میں لشکر کے اس حصہ کو کہا جاتا ہے جو لشکر سے آگے ہو اور اصطلاح میں اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولاجاتا ہے ایک وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور دوسرا وہ ہے جس کو مقاصد سے پہلے اس لئے بیان کیا جائے کہ مقاصد کا اس سے ربط و تعلق پیدا ہو اور مقاصد میں نفع بخشے معنی اول کے اعتبار سے مقدمہ کو مقدمۃ العلم کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے مقدمۃ الکتاب مزید تفصیلات التشریح المنیب میں دیکھئے

أَمَّا الْمَقَالَاتُ۔ مقالات جمع ہے مقالہ بالفتح کی۔ لغت میں اس کا معنی ہے گفتار یعنی بجو اور اصطلاح میں کلام کا وہ حصہ ہے جو جنس مقاصد پر دلالت کرے کما علی حاشیہ سعدیہ مقالہ تین ہیں پہلا مفردات کے بیان میں جیسے کلیات خمسہ اور معرف کی چاروں قسمیں۔ دوسرا قضایا اور اس کے احکام کے بیان میں۔ قضایا مثلاً قضیہ حلیہ و شرطیہ و معدولہ وغیرہ۔ احکام مثلاً عکس مستوی و عکس نقیض۔ تناقض وغیرہ۔ تیسرا قیاس کے بیان میں جیسے اشکال اربعہ۔ سوال کلیات خمسہ کو مفردات میں شمار کرنا درست ہے لیکن معرفات کو نہیں کہ اس میں ترکیب پائی جاتی ہے؛ جواب مفرد چار امور

کے معنی میں آتا ہے، را مفرد سے مراد وہ ہے جو بشی و مجموع کے مقابل میں ہو چنانچہ کہا جاتا ہے 'ہذا مفرد' لیس بشی و مجموع لہذا وہ بمعنی واحد ہوگا، ۲، مفرد سے مراد وہ ہے جو مضاف کے مقابل میں ہو چنانچہ بولا جاتا ہے 'ہذا مفرد' لیس بمضاف، ۳، مفرد سے مراد وہ ہے جو مرکب کے مقابل میں ہو چنانچہ بحث الفاظ میں آئیگا، ۴، مفرد سے مراد وہ ہے جو جملہ کے مقابل میں ہو چنانچہ کہا جاتا ہے 'ہذا مفرد' لیس جملہ اور یہاں یہی آخری صورت مراد ہے کیونکہ مفردات یہاں قضایا کے مقابل میں مذکور ہے پس اس تقدیر پر مفردات بھی مفردات میں داخل ہو جائیں گے کیوں کہ وہ جملہ کے مقابل ہیں۔

قولہ اما الخاتمة۔ یعنی کتاب کے خاتمہ میں دو چیزیں مذکور ہوں گی ایک قیاس کے مادے مثلاً صناعات خمسہ یعنی برہانی۔ جدلی۔ خطابی۔ شعری۔ سقطی اور دوسرا اجزاء علوم مثلاً موضوعات مبادی مسائل وغیرہ۔

و انما ترتبها عليها لان ما يبحث ان العلم في المنطق اما ان يتوقف الشرع فيه عليه اولافان كان الاول فهو المقدمة وان كان الثاني فاما ان يكون البحث فيه عن المفردات فهو المقالة الاولى

ترجمہ:۔۔۔ اور مصنف نے اپنے رسالہ کو مذکورہ عنوانات پر اس لئے مرتب فرمایا کہ وہ امور جن کا منطق میں جاننا ضروری ہے آیا ایسے ہوں گے کہ شروع کرنا ان پر موقوف ہے یا نہیں پس اگر اول ہے تو وہ مقدمہ ہے اور اگر ثانی ہے تو بحث اس میں مفردات سے ہوگی تو وہ مقالہ اولیٰ ہے۔

تشریح:۔۔۔ قولہ وانما ترتبها۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکور کی کہ یہ رسالہ مذکورہ بالا پانچ ہی امور پر مرتب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ منطق میں جن امور کا جاننا ضروری ہے آیا وہ ان میں سے ہیکہ جن پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے یا نہیں اگر موقوف ہے تو مقدمہ ہے اور اگر موقوف نہیں تو اگر بحث مفردات سے ہے تو مقالہ اولیٰ ہے اور اگر بحث مرکبات سے ہے تو وہ مرکبات مقصودہ ہے یا غیر مقصودہ اگر مرکبات غیر مقصودہ ہے

تو وہ مقالہ ثانیہ ہے اور اگر مرکبات مقصودہ ہے تو اس میں نظر صرف بحسب صورت ہے یا بحسب مادہ اگر صرف بحسب صورت ہے تو وہ مقالہ ثالثہ ہے اور اگر صرف بحسب مادہ ہے تو وہ خاتمہ ہے اور یہ حصہ چونکہ اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے اس لئے وہ حصہ عقلی ہے جو قطعیات کا فائدہ دیتا ہے۔
قولہ ما یجب۔ وجوب سے یہاں مراد وجوب عرفی ہے، وجوب عقلی نہیں کہا صرح فی شرح المواقف اور بحث لغت میں تفتیش کرنے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں محمول کو موضوع کیلئے ثابت کرنے کو کہا جاتا ہے۔

او عن المركبات فلا یخلو اما ان یكون البحث فيه عن المركبات الغیر المقصودہ بالذات فهو المقالة الثانية او عن المركبات التي هي المقاصد بالذات فلا یخلو اما ان یكون النظر فيها من حيث الصورة وحدها وهي المقالة الثالثة او من حيث المادة وهو الخاتمة

ترجمہ:۔۔۔ یا بحث مرکبات سے ہوگی تو وہ اس سے خالی نہیں ہے یا تو بحث مرکبات غیر مقصودہ بالذات سے ہوگی تو وہ مقالہ ثانیہ ہے یا بحث ان مرکبات سے ہوگی کہ جو مقصود بالذات ہیں تو خالی نہیں آیا اس میں نظر صرف بحسب صورت ہوگی تو وہ مقالہ ثالثہ ہے یا بحسب مادہ ہوگی تو وہ خاتمہ ہے۔

تشریح:۔۔۔ قولہ او عن المركبات۔ یہاں پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مرکبات کی جس طرح دو قسمیں گذریں ایک مقصودہ اور دوسری غیر مقصودہ اور دونوں کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا اسی طرح مفردات کی بھی دو قسمیں ہیں ایک مقصودہ جیسے تقریفات اور دوسری غیر مقصودہ جیسے کلیات خمسہ وغیرہ لہذا مفردات کی ان دونوں قسموں کو بھی دو مقالہ میں بیان کرنا چاہئے ایک مقالہ میں کیوں بیان کیا گیا؟ جواب اس کا یہ ہے کہ مرکبات کی دونوں قسموں کے احکام اور ان کے لوازم چونکہ بہت زیادہ ہیں اس لئے اس

اشتباہ سے بچنے کے لئے ہر ایک کو الگ الگ مقالہ میں بیان کیا گیا اس کے برخلاف مفردات کی دو قسموں کے احکام و لوازم کہ اتنے زائد نہیں اس لئے ان کو ایک بمقالہ میں کیا گیا۔

قولہ اَوْنِ حَيْثُ الْمَادَّةُ۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ پہلے یہ بتایا گیا تھا کہ خاتمہ میں دو چیزیں بیان کی جائیں گی ایک قیاس کے مادے اور دوسری اجزاء علوم لیکن دلیل حصر سے صرف ایک چیز یعنی قیاس کے مادے معلوم ہوتے ہیں۔ اجزاء علوم نہیں۔ جواب اس کا یہ کہ خاتمہ کے بیان سے مقصود قیاس کے مادے ہیں لیکن اجزاء علوم تو وہ چونکہ تبعا بیان کیا گیا ہے تاکہ معلومات میں اضافہ ہو کیونکہ مطلوب کے ایضال میں اجزاء علوم کا کوئی دخل نہیں اس لئے دلیل حصر میں اجزاء علوم کو بیان نہیں کیا گیا۔

وَالْمَلِكُ بِالْمَقْدَمِ مَتَاهُنَا مَا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الشَّرْعُ فِي الْعِلْمِ وَوَجِبَ تَوَقُّفُ الشَّرْعِ أَمَّا عَلَى تَصَوُّرِ الْعِلْمِ فَلَا تِلْكَ الشَّرْعُ فِي الْعِلْمِ لَوْلَمْ يَتَصَوَّرْ أَذِلَّا ذَلِكَ الْعِلْمُ وَلَكَاتِ طَالِبًا لِمَجْهُولِ الْمَطْلُوبِ

ترجمہ: — اور مقدمہ سے یہاں مراد وہ ہے کہ جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو اور شروع کے موقوف ہونے کی وجہ لیکن علم کے تصور پر اس لئے کہ کسی علم کا شروع کرنے والا اگر پہلے اس علم کا تصور نہ کرے گا تو وہ مجہول مطلق کا طلب کرے گا۔

تشریح: قولہ وَلِلرَّادِ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ماقبل میں مقدمہ کے دو ہی معنی گذرے ہیں ایک معنی کے اعتبار سے اس کو مقدمہ الکتاب کہا جاتا ہے اور دوسرا۔ معنی کے اعتبار سے مقدمہ العلم جبکہ مقدمہ قیاس کے اجزاء کو بھی کہا جاتا ہے مثلاً صغریٰ و کبریٰ، حد اوسط وغیرہ اور مقدمہ اس مضمون کو بھی کہا جاتا ہے جس پر دلیل کی صحت کا مدار ہے جواب یہ کہ مقدمہ کا اطلاق اگرچہ چند معنوں پر ہوتا ہے لیکن یہاں اس سے مراد وہ ہے جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو۔

قولہ وَوَجِبَ تَوَقُّفُ۔ جس چیز پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے وہ چونکہ تین ہے تصور علم موضوع علم۔ اور غرض اس لئے اس عبارت سے ہر ایک کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ علم کا شروع کرنا اس کے تصور پر اس لئے موقوف ہے کہ علم کے شروع کرنے والے کو اگر اس علم کا تصور پہلے سے معلوم نہ ہو تو مجہول مطلق کا طلب کرنے والا کہا جائے گا یعنی جس کو طلب کرنے اور حاصل کرنے کا ارادہ کرتا ہے وہ شئی خود اس کو معلوم نہیں ہے کہ کس کو حاصل کرے گا اور طلب ایسی نامعلوم چیز کا کرنا ممنوع ہے کیونکہ مجہول مطلق کی بجانب نفس کی توجہ محال ہوتی ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لَا تَقُولُ "الشَّرْعُ فِي الْعِلْمِ يَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِهِ" لِأَنَّ ارَادَةَ التَّصَوُّرِ لَوْجِبَ مَا فَهْلَهُ لَكِنْ لَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَنَّ لَا بَدَلَ مِنْ تَصَوُّرِهِ بِرِسْمِهِ فَلَا يَتِمُّ التَّقْرِيبُ إِذَا الْمَقْصُودُ بَيَانُ سَبَبِ إِيْرَادِ رِسْمِ الْعِلْمِ فِي مَفْتَحِ الْكَلَامِ وَإِنْ أَرَادَ بِهِ التَّصَوُّرَ بِرِسْمِهِ فَلَا نَسْلَمُ أَنَّهُ لَوْلَمْ يَكُنِ الْعِلْمُ مَتَصَوُّرًا بِرِسْمِهِ يَلْزَمُ طَلَبُ الْمَجْهُولِ الْمَطْلُوبِ وَانْقَائِلَازُ ذَلِكَ لَوْلَمْ يَكُنِ الْعِلْمُ مَتَصَوُّرًا لَوْجِبَ مِنْهُ لَوْجِبُ وَهُوَ مَمْنُوعٌ

ترجمہ: — اور قول مذکور میں اشکال ہے اس لئے کہ شارح کا قول کہ علم کا شروع کرنا اس کے تصور پر موقوف ہے اگر اس سے مراد شارح نے تصور بوجہ تالیف ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا تصور برسم ضروری ہو لہذا تقریب تام نہ ہوگی اس لئے کہ مقصود کلام یعنی کتاب کے شروع میں رسم علم کے لانے کے سبب کو بیان کرنا ہے اور اگر اس سے مراد شارح نے تصور برسم تالیف ہے تو تسلیم نہیں کہ علم اگر متصور برسم نہ ہو تو طلب مجہول مطلق لازم آجائے اور ہر اس نیست کہ وہ لازم آتا کہ رسم کسی بھی اعتبار سے تصور نہ ہو لہذا وہ ممنوع ہے تشریح: قولہ وَفِيهِ نَظَرٌ۔ یعنی اس لازم پر کہ علم اگر پہلے متصور نہ ہو تو طلب مجہول

مطلق لازم آئے گا، یہ اشکال وارد ہے کہ علم کے تصور ہونے سے مراد کیا ہے؟ اگر مراد تصور بوجہ ما
ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ تصور برسمہ کو بیان کیا جائے لہذا تقریب
تام نہ ہوگی یعنی دعویٰ دلیل کے مطابق نہ ہوگا اس لئے کہ مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ رسم علم شروع
کتاب میں کیوں بیان کیا گیا؟ اور اگر مراد تصور برسمہ ہے تو ملازمہ تسلیم نہیں کیونکہ اس سے طلب
مطلق لازم نہیں آتی ہے البتہ یہ اس وقت لازم آتی ہے جب کہ علم کسی بھی اعتبار سے متصور نہ
ہو جائے تاکہ ایسا نہیں بلکہ علم متصور ہوتا ہے۔

قولہ یتوقف - توقف کی دو صورتیں ہیں، اولاً لا متنع یعنی اگر موقوف علیہ نہ ہو تو
موقوف پایا جانا محال ہے، ۲۔ مصحح دخول فار یعنی موقوف علیہ اگر نہ پایا جائے تو موقوف کا پایا
جانا ممکن ہو یعنی موقوف پایا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی!

قولہ فلا یتیم التقریب - تقریب لغت میں قریب کر دینے کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح
میں دلیل کو اس طرح چلانے کو کہا جاتا ہے کہ مطلوب کو مستلزم ہو جائے بالفاظ دیگر تقریب دلیل
کو مدعی کے مطابق کرنا ہے۔ وہ چونکہ یہاں مفقود ہے کیونکہ مدعی تصور بوجہ ما ہے اور شروع کتاب
میں تصور برسمہ بیان کیا گیا ہے اس لئے تقریب تام نہیں۔ رسم علم میں علم سے مراد منطق
ہے اور مفتاح الکلام سے مراد اوائل کتاب ہے

فالأولى أن يقال لا بد من تصور العلم برسمه ليكون الشارح فيه على بصيرة
في طلبها فإتية اذ تصور العلم برسمه وقف على جميع مسائله اجمالاً حتى
أن كل مسألة عنه ترد عليه علم أنها من ذلك العلم كما أن من أراد
سلوك طريق لم يشاهد إلا لكن عرف أمارته فهو على بصيرة في سلوكه۔

ترجمہ: پس بہتر یہ کہا جائے کہ ضروری ہے علم کا تصور برسمہ تاکہ علم کے شروع کرنے والے

کو اس کی طلب میں بصیرت ہو جائے۔ کیونکہ جب وہ علم کا تصور برسمہ کرے گا تو اس کے
تمام مسائل پر اجمالاً واقف ہو جائے گا یہاں تک کہ اس علم کا ہر مسئلہ جو اس کے سامنے
وارد ہو گا وہ جان لے گا کہ بے شک یہ اسی علم سے ہے جس طرح وہ شخص جو ایسے راستہ
پر چلنے کا ارادہ کرے جس کو اس نے پہلے سے نہیں دیکھا ہے لیکن وہ اس کی علامتوں
اور نشانیوں کو پہچان لیا ہے تو وہ شخص اس راستے پر چلنے میں بصیرت پر ہوگا۔

تشریح: قولہ فالاولیٰ - مخالفین کا قول جب باطل ہے تو اس کے جواب کو
صواب یعنی درست کے ساتھ تعبیر کرنا چاہئے لیکن چونکہ توجیہ ممکن ہے اس لئے
اس کو اولیٰ سے تعبیر کیا گیا۔ توجیہ اس کی یہ کہ یہاں پر دونوں شقیں اختیار کی جاسکتی
ہیں اول یہ کہ تصور سے مراد تصور بوجہ ما ہے لیکن مصنف نے جو تصور برسمہ کو بیان
کیا ہے اس سے تصور بوجہ ما بھی حاصل ہے کیونکہ تصور بوجہ ما مطلق علم کو کہا
جاتا ہے اور مطلق کا وجود کسی بھی فرد کے ضمن میں ہوتا ہے لہذا تصور برسمہ فرد خاص
ہے جو تصور بوجہ ما کو مستلزم ہے پس تقریب تام ہے کیونکہ مطلوب تک پہنچانے
والے اگر دور راستے ہوں کہ ان میں سے اگر ایک کو اختیار کر لے اگرچہ دوسرا بھی مطلوب تک
پہنچانے والا ہو تو نقص لازم نہیں آتا ہے دوم یہ کہ تصور سے مراد تصور برسمہ ہے لیکن
اس پر علم کا شروع کرنا اس لئے موقوف ہے کہ تصور برسمہ سے علم کے شروع کرنے
والے کو بصیرت حاصل ہو جاتی ہے اس لئے کہ تصور برسمہ سے اس کا اجمالاً علم حاصل
ہو جاتا ہے۔

قولہ فاتتہ - یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ شروع کرنے والا بصیرت پر ہوگا۔
خلاصہ یہ کہ شروع کرنے والا اگر اس علم کا تصور برسمہ کرے گا تو وہ تمام مسائل پر
اجمالاً واقف ہو جائے گا۔ یعنی اس کے اندر تمام مسائل کے جان لینے کی استعداد و
صلاحیت پیدا ہو جائے گی چنانچہ اگر کوئی دلی جانے کا ارادہ کرے اور وہ کبھی دلی نہیں

دیکھا ہے تو اگر اس کو ساری علامتوں سے روشناس کر دیا جائے تو ظاہر ہے اس کو دلی پہچان میں کافی سہولت پیدا ہو جائیگی اسی طرح علم نحو کے پڑھنے والے کو اگر یہ مسئلہ معلوم ہو جائے کہ وہ ان اصول کا جاننا ہے کہ جن کے ذریعہ کلمہ کی آخری حالت معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے پہچانی جاتے تو اس کے بعد جو مسئلہ بھی مذکور ہوگا اس سے یہ جان لیا جائے گا کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے مثلاً یہ کہا جائے گا کہ اس مسئلہ کو معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے کلمہ کو پہچاننے میں دخل ہے اور ہر وہ مسئلہ جو اس طرح سے ہو وہ علم نحو سے ہے لہذا یہ مسئلہ علم نحو سے ہوا۔ اسی طرح علم منطق کے پڑھنے والے کو اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ اَلْقَاوَاتِ ہے کہ جس کی رعایت ذہن کو فکر میں خطا سے بچاتے۔ تو اس کے بعد جس مسئلہ کے اندر بھی یہ صلاحیت ہو جائے گی کہ وہ ذہن کو خطا سے بچائے اور وہ یہ جان جائے گا کہ یہ مسئلہ اسی علم کا ہے۔

وَأَمَّا عَلَى بَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ فَلَا تَنْتَهِ لَوْلَمْ يُعْلَمْ غَايَةُ الْعِلْمِ وَالْغُرُصُ مِنْهُ لَكَانَ طَلِبُهُ عِبَثًا

ترجمہ :- اور لیکن اس کے موضوع پر موقوف اس لئے ہے کہ اگر علم کی غایت و غرض کو نہ جانا جائے تو اس کی طلب بیکار ہو جائے گی۔
تشریح :- قولہ واما علی بیان :- علم کا شروع کرنا جن تین چیزوں پر موقوف ہے ان میں سے دوسری چیز بیان حاجت الیہ ہے کہ علم کا شروع کرنا اس پر بھی موقوف ہوتا ہے۔ کیونکہ شروع کرنے والا فاعل مختار ہوتا ہے اور ان کا کسی چیز کو شروع کرنا بھی فعل اختیاری ہے اور قاعدہ ہے کہ فاعل مختار سے فعل اختیاری کے صدور سے پہلے اس فعل کے لئے فائدہ معلوم کا علم ضروری ہے۔

قولہ غَايَةُ الْعِلْمِ :- غایت و غرض و فائدہ و حاجت چاروں معنی میں اگرچہ حقیقتہً ایک ہیں لیکن ان کے درمیان یہ اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے کہ فعل پر جو اثر مرتب ہوتا ہے اگر وہ فاعل کے فعل کا باعث نہیں تو اس کو فائدہ و غایت کہا جاتا ہے لیکن فائدہ اس لئے کہ وہ فعل کا ثمرہ و نتیجہ ہوتا ہے اور

غایت اس لئے کہ اس اثر کے مرتب ہونے پر فعل کی انتہا ہوتی ہے اور اگر وہ اثر فاعل کا باعث ہے تو اس کو فاعل کی غرض اور فعل کی غایت کہا جاتا ہے جیسے ادب دینا مارنے والے کی غرض اور مارنے کی غایت کہا جاتا ہے۔ اور حاجت سب کو عام ہے۔

وَأَمَّا عَلَى مَوْضُوعِهِ فَلَا تَنْتَهِ تَمَازُ الْعُلُومِ بِحَسَبِ تَهْمَانِ الْمَوْضُوعَاتِ فَإِنَّ عِلْمَ الْفَقْهِ مَثَلًا إِنَّمَا يَمْتَّازُ عَنْ عِلْمِ أَصُولِ الْفَقْهِ بِمَوْضُوعِهِ لِأَنَّ عِلْمَ الْفَقْهِ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ مِنْ حَيْثُ إِنَّمَا تَحُلُّ وَتَحْرُمُ وَتَمَسُّ وَتَقْسُدُ وَعِلْمُ أَصُولِ الْفَقْهِ يَبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْإِدْلَةِ السَّبْعِيَّةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّمَا تَسْتَنْبِطُ مِنْهَا الْأَحْكَامُ الشَّرْعِيَّةُ فَلَمَّا كَانَ لِهُنَا مَوْضُوعٌ وَلِذَلِكَ مَوْضُوعٌ آخَرُ صَارَ عِلْمَيْنِ مَتَابِئِينَ مِنْ مُنْفَرِدٍ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَلَوْلَمْ يَعْرِفِ الشَّارِعُ فِي الْعِلْمِ أَنَّ مَوْضُوعَهُ أَيْ شَيْءٌ هُوَ لَمْ يَتِمَّزْ الْعِلْمُ الْمَطْلُوبُ عِنْدَهُ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ فِي طَلِبِهِ بَصِيرَةٌ

ترجمہ :- اور لیکن اس کے موضوع پر موقوف اس لئے ہے کہ علوم کا امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوتا ہے کیونکہ علم فقہ مثلاً ممتاز ہے علم اصول فقہ سے اپنے موضوع کی وجہ سے اس لئے کہ علم فقہ میں مکلفین کے افعال سے بحث کی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ حلال ہیں یا حرام اور صحیح ہیں یا فاسد اور علم اصول فقہ میں ان دلیلوں سے بحث کی جاتی ہے جو سماع سے ثابت ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے شریعت کے احکام استنباط کئے جاتے ہیں۔ تو جب اس علم کے لئے ایک موضوع ہے اور اس کے لئے دوسرا موضوع ہے تو وہ دونوں ممتاز علم ہو گئے۔ اس حال میں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے سے علیحدہ ہے پس اگر علم کے شروع کرنے والے اس کو نہیں پہچانے گا کہ اس علم کا موضوع کیا ہے تو وہ علم اس کے ذہن میں دوسرے علم سے ممتاز نہ ہوگا اور اس کو اس علم کے طلب کرنے میں کوئی بصیرت حاصل نہ ہوگی۔

تشریح :- قولہ واما علی موضوع :- تیسری چیز جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہے وہ موضوع ہے

اس پر علم کا شروع کرنا اس لئے موقوف ہے کہ اس کی وجہ سے ایک علم دوسرے علم سے ممتاز ہو جاتا ہے کیونکہ علم میں چونکہ موضوع کے قواعد من ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اس لئے علم کے شروع کرنے سے پہلے اس کے موضوع کا ذکر لازم و ضروری ہے۔ خیال رہے کہ موضوع کبھی مطلق ہوتا ہے چنانچہ علم الحساب کا موضوع مطلق عدد ہے اس میں کسی مخصوص عدد کی قید نہیں اور کبھی موضوع مقید ہوتا ہے چنانچہ حکمت طبعی کا موضوع جسم طبعی ہے جو من حیث اذیت علیہ حرکت و السكون سے مقید ہے اسی طرح علم فقہ کا موضوع افعال مکلفین ہے جو من حیث تحمل و تفسد سے مقید ہے اور اصول فقہ کا موضوع ادلہ سمعیہ ہے جو من حیث انہا تنبسط منها الاحکام الشرعیہ سے مقید ہے۔ یہاں یہی دوسری صورت مراد ہے کہ علم منطق کا موضوع صرف وجہ ہیں۔ لیکن ایصال الی المطلوب کی قید سے مقید ہے۔

قولہ فان علم الفقه :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ علوم میں امتیاز موضوعات کے امتیاز سے ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ مثلاً علم فقہ اور علم اصول فقہ دو الگ الگ علم ہیں اس کی وجہ یہ کہ دونوں کے دو الگ الگ موضوع ہیں۔ علم فقہ کا موضوع افعال مکلفین اور اصول فقہ کا موضوع ادلہ الاربعة! ظاہر ہے دونوں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔ سوال گذشتہ بیان سے یہ معلوم ہوا کہ تعدد موضوع سے تعدد علم ہوتا ہے تو علم منطق کا موضوع چونکہ معرف و محبت دو ہیں اس لئے وہ ایک نہیں بلکہ دو علم ہوا اسی طرح اصول فقہ کا موضوع ادلہ الاربعة یعنی کتاب سنت قیاس۔ اجماع اثنتیہ لہذا وہ بھی پہا علم ہوا۔ جواب تعدد موضوع سے تعدد علم اس وقت ہوتا ہے جب کہ ایک موضوع کا تعلق دوسرے کے ساتھ کچھ بھی نہ ہو یعنی ان کے درمیان کوئی ایسا امر نہ ہو جو آپس میں مشترک ہو حالانکہ منطق کے موضوع معرف و محبت کے درمیان ایصال ایک ایسا امر ہے جو دونوں میں مشترک ہے یعنی معرف و محبت دونوں سے ایصال الی المطلوب مقصود ہے۔ اسی طرح اصول فقہ کا موضوع ادلہ الاربعة کے درمیان بھی ایک امر مشترک ہے وہ ہر ایک سے احکام کا استنباط کرنا۔

ولمّا کان بیان الحاجة الی المنطق ینساق الی معرفتہ برسمہ اوردہا فی بحث واحد

وَصَدَرَ الْبَحْثُ بِتَقْسِيمِ الْعِلْمِ إِلَى التَّصَوُّرِ فَقَطُّ وَالتَّصَدِّيقِ لِتَوْقُفِ بَيَانِ الْحَاجَةِ إِلَيْهِ عَلَيْهِ

ترجمہ :- اور حاجت الی المنطق کا بیان جب کہ منطق کی معرفت برسمہ تک پہنچا دیتا ہے تو مصنف نے ان دونوں کو ایک بحث میں لایا اور علم کی تقسیم تصور فقط اور تصدیق سے بحث کا آغاز فرمایا اس لئے کہ اس پر حاجت الی المنطق کا بیان موقوف ہے۔

تشریح :- قولہ ولما کان۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقدمہ میں جب تین امور میں جن میں سے امر اول یعنی موضوع منطق کو ایک مستقل بحث میں بیان کیا گیا ہے تو امر دوم و سوم یعنی تعریف اور حاجت الی المنطق کو دو علوہ بحث میں کیوں نہیں بیان کیا گیا؟۔ جواب یہ کہ بیان حاجت الی المنطق سے چونکہ منطق کی تعریف مستفاد ہوتی ہے اس لئے دونوں کو ایک ہی بحث میں بیان کیا گیا لیکن بیان حاجت الی المنطق سے تعریف مستفاد بایں طور ہوتی ہے کہ علم کی اولاد و قسمیں ہیں تصور و تصدیق ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدہی و نظری اور نظری کا حصول بدہی سے بطور نظر و فکر ہوتا ہے اور نظر و فکر میں کبھی خطا واقع ہوتی ہے اور خطا سے بچنے کے لئے ایک قانون کی ضرورت ہے۔ اسی قانون کا نام منطق ہے لہذا منطق وہ قانون ہوتی کہ جس کی رعایت ذہن کو فکر میں خطا سے بچائے۔

قولہ صدر البحث :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ بحث تو حاجت الی المنطق سے متعلق ہے علم کی قسموں کو کیوں بیان کیا گیا؟ کہ اس کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق الخ جواب یہ کہ اصل مقصد اگرچہ حاجت الی المنطق ہی کو بیان کرنا ہے لیکن جب تک علم کی تقسیم تصور و تصدیق اور ان میں سے ہر ایک کی تقسیم بدہی و نظری کی طرف انحراف نہ ہو جائے حاجت الی المنطق حاصل نہ ہوگی جیسا کہ اوپر گذرا۔

فَقَالَ الْعِلْمُ أَمَّا تَصَوُّرٌ فَقَطُّ وَهُوَ حُصُولُ صُورَةِ الشَّيْءِ فِي الْعَقْلِ أَوْ تَصَوُّرٌ مَعَ حُكْمٍ وَهُوَ
إِسَادُ أَمْرٍ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ تَحْتَ بَابٍ أَوْ سَبَبٍ أَوْ يُقَالُ لِلْمَجْمُوعِ تَصَدِّيقٌ

ترجمہ: — پس مصنف نے فرمایا کہ علم آیا تصور فقط ہوگا اور وہ عقل میں شئی کی صورت کا حاصل ہونا ہے یا تصور مع علم ہوگا اور وہ ایک امر کی اسناد دوسرے امر کی طرف کرنا ہے ایجاباً یا سلباً اور اس کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے۔

تشریح: — **بیانہ فقال:** حاجت الی المنطق کو ثابت کرنے کے لئے یہ تہید بیان کی جاتی ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور تصور کا اطلاق چونکہ علم کے مترادف پر بھی ہوتا ہے۔ اس لئے امتیاز کے لئے تصور کے ساتھ فقط کا اضافہ کیا گیا۔ اور تصور مع علم تصدیق کو کہا جاتا ہے۔ اور تقسیم میں تصدیق کے بجائے تصور مع علم کہنے کی وجہ غالباً یہ اشارہ کرنا ہے کہ تصور دو معنوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے ایک مطلق تصور جو تصور و تصدیق دونوں کو شامل ہے اور دوسرا مقید یعنی تصور مع علم نیز امام نازمی کے مسلک پر بھی اشارہ مقصود ہے کہ ان کے نزدیک تصور اور تصدیق کے مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے نیز اس سے ہوا اسناد الخ میں صو کے مرجع کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ اس کا مرجع تصور مع علم سے ہے۔

أقول العلم ما تصور فقط أي تصور لا حكم معه ويقال له التصور الساذج كتصورنا الإنسان أن من غير حكم عليه بنفي وإثبات وأما التصور معه حكم ويقال للجموع تصديق كما إذا تصورنا الإنسان وحكمنا عليه بأن له كاتباً وليس بكاتباً۔

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ علم آیا تصور فقط ہوگا یعنی وہ تصور کہ جس کے ساتھ کوئی حکم نہ ہو اور اس کو تصور ساذج کہا جاتا ہے جیسے ہمارا انسان کا تصور کہ اس پر کسی نفی یا اثبات کا حکم عائد کئے بغیر اور یا وہ تصور ہوگا کہ اس کے ساتھ حکم بھی ہو اور مجموعہ کو تصدیق کہا جاتا ہے چنانچہ جب ہم نے انسان کا تصور کیا اور اس پر حکم لگایا کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں!

تشریح: — **قوله العلم:** متن میں مذکورہ بالا عبارات کی یہ توفیح ہے کہ علم جس کو تصور مطلق

بھی کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تصور فقط ہے جس کو تصور ساذج بھی کہا جاتا ہے۔ ساذج معرب ہے سادہ کا اور تصور ساذج وہ تصور ہے جس کے ساتھ حکم نہ ہو اس کی پانچ صورتیں ہیں اور وہ یہ کہ مفرد ہو یعنی دوسرے تصور کیساتھ مرکب نہ ہو مثلاً **واحد** ہو جیسے انسان کا تصور جب کہ اس کے ساتھ اثبات یا نفی کا حکم عائد نہ ہو۔ یا معتد ہو۔ لیکن نسبت نہ ہو جیسے **خالد** و **بکر** وغیرہ کا تصور یا مرکب ہو لیکن مرکب اضافی ہو جیسے رسول اللہ کا تصور یا مرکب تقیدی ہو جیسے **العلم** نور کا تصور یا مرکب تمام ہو لیکن اس کی نسبت میں شک ہو جیسے **زيد قاري** و **عالم** کا تصور۔

قوله وأما تصور معه حكم: یعنی علم کی دوسری قسم وہ تصور ہے جس کے ساتھ حکم ہو اس کو تصدیق بھی کہا جاتا ہے جیسے انسان کا تصور یا اس پر حکم لگایا جائے کہ وہ کاتب ہے یا کاتب نہیں۔ سوال تصور الیا کوئی نہیں ہے جس پر حکم عائد نہ ہو کم از کم یہ ضرور کہا جاتا ہے کہ وہ فلاں شئی کا تصور ہے۔ جواب تصور فقط کے ساتھ جو حکم لگنا ہے وہ محض منفی و اعتباری ہے اور تصدیق کے ساتھ جو حکم لگنا ہے وہ مرتب و اصلی ہے جب کہ حکم سے یہاں مراد حکم مرتب و اصلی ہے۔

أما التصور فهو حصول صورة الشئ في العقل فليس معنى تصورنا الإنسان إلا أن ترسم صورة منه في العقل بهايته الإنسان من غير أن عند العقل كما تثبت صورة الشئ في المرآة إلا أن المرآة لا تثبت فيها إلا مثل المحسوسات والنفس مرآة تنطبع فيها مثل العقولات والمحسوسات فقوله وهو حصول صورة الشئ في العقل إشارة إلى تعريف مطلق التصور دون التصور فقط لأنه لما ذكر التصور فقط فقد ذكر أمرين أحدهما التصور المطلق لأن المقيّد إذا كان مذكوراً كان المطلق مذكوراً بالضرورة وثانيهما التصور فقط أي الذي هو التصور الساذج

ترجمہ: _____ لیکن تصور تو وہ شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ہے پس ہمارے تصور الانسان کا معنی نہیں ہے مگر یہ کہ اس کی صورت عقل میں ترسم ہو جائے جس کے ذریعہ انسان اپنے غیر سے عقل کے نزدیک ممتاز ہو جانا ہے جس طرح شئی کی صورت آئینہ میں ترسم ہوتی ہے۔ مگر آئینہ میں ترسم نہیں ہوتیں مگر محسوسات کی صورتیں اور نفس الیا آئینہ ہے کہ اس میں معقولات اور محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں لہذا مصنف کا قول وہ محصول صورۃ الشئی فی العقل مطلق تصور کی تعریف کی طرف اشارہ ہے نہ کہ تصور فقط کی طرف اس لئے کہ جب اس نے تصور فقط کو ذکر کیا تو اس نے دو امور کو بیان کیا جن میں سے ایک تصور مطلق ہے کہ مقید جب مذکور ہوتا ہے تو مطلق بھی لا محالہ مذکور ہوتا ہے اور دوسرا تصور فقط ہے جس کو تصور ساذج بھی کہا جاتا ہے۔

تشریح: _____ قولہ اما التصور۔ تصور فقط میں چونکہ دو چیزیں مذکور ہوتی ہیں۔ ایک لفظ تصور اور دوسری لفظ فقط یعنی تصور کا بدول حکم ہونا اسی طرح تصدیق میں بھی دو چیزیں مذکور ہوتی ہیں۔ ایک تصور اور دوسری حکم لہذا تصور ایک الیا لفظ ہوا جو دونوں قسموں میں شریک ہے حکم تصدیق کے ساتھ خاص ہے اور عدم حکم تصور کیساتھ انوار تصور اور حکم کی وضاحت کر دی جائے تو دونوں قسموں کی وضاحت ہو جائے گی کیونکہ حکم سے عدم حکم کا علم ہو جاتا ہے۔ اسی وجہ سے متن میں صرف مطلق تصور اور حکم کے معنی کو بیان کیا گیا۔ جس کی وضاحت شرح میں یہ بیان کی جاتی ہے کہ تصور کہتے ہیں شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونے کو مثلاً انسان کی صورت جو عقل میں حاصل ہوتی ہے اس سے انسان اپنے غیر سے عقل میں ممتاز ہو جاتا ہے جس طرح آئینہ میں شئی کی صورت چھپتی ہے لیکن اس میں صرف محسوسات کی صورتیں چھپتی ہیں اور عقل میں وہ محسوسات و معقولات دونوں کی صورتیں چھپتی ہیں یعنی آئینہ میں ہوا۔ آواز۔ خوشبو، بدبو، میٹھے کھٹے کی صورتیں چھپتی ہیں۔ اس میں صرف ان ہی چیزوں کی صورتیں چھپتی ہیں جو دیکھی جاسکیں اور عقل میں ہر اس چیز کی صورتیں چھپ سکتی ہیں جو دیکھنے۔ سننے۔ سونگھنے۔ چکھنے۔ چھونے یا سوچنے میں آتے مثلاً طلحہ۔ خوشبو۔ آواز۔ میٹھا۔ ہوا اور مفہوم کی صورتیں عقل میں چھپ سکتی ہیں۔ آئینہ خود دیکھا جاسکتا ہے چھو جاسکتا ہے لیکن عقل نہ تو دیکھا جاسکتا ہے اور نہ اس کو چھو جاسکتا ہے۔ آئینہ میں شئی کا صرف ایک

رخ چھپتا ہے اور عقل میں شئی کی پوری تصویر چھپتی ہے۔

قولہ فی العقل:۔ تصور کا یہ معنی صرف کلیات کو شامل ہے جزئیات کو نہیں کیونکہ عقل میں صرف کلیات کی صورتیں چھپتی ہیں کیونکہ جزئیات کی صورتیں تو اس باطن میں چھپتی ہیں اسی وجہ سے بعض لوگوں نے فی العقل میں فی کو معنی عند بیان کیا ہے تاکہ وہ جزئیات کو بھی شامل ہو جائے۔ کیونکہ عند طرف کے علاوہ اس کے لئے بھی بولا جاتا ہے جو طرف سے متصل ہو تفصیل التشریح المنیب میں درج ہے۔

قولہ اشارۃ:۔ سوال۔ محصول صورۃ الشئی کی دلالت مطلق تصور کی تعریف پر صراحت ہے اس کو لفظ اشارہ سے کیوں تعبیر کیا گیا؟ جب کہ اس کا استعمال اس دلالت پر ہوتا ہے جو ضما ہو۔ جواب اشارۃ کا اطلاق جس طرح اس دلالت پر ہوتا ہے جو ضما ہو اسی طرح اس دلالت پر بھی ہوتا ہے جو صراحت ہو چنانچہ موجبات کے بیان میں اس کی تصریح موجود ہے لیکن یہاں اشارۃ کہنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ محصول صورۃ الشئی کا تصور ساذج کی تعریف ہونا ظاہر ہے اور مطلق تصور کی تعریف ہونا ظاہر نہیں۔

قولہ لانه لما ذکر:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ محصول صورۃ الشئی اگر تعریف ہے مطلق تصور کی! تصور فقط کی نہیں تو اس میں ہوضیر کا مرجع مطلق تصور ہو گا حالانکہ ماقبل میں تصور فقط مذکور تھا تصور مطلق نہیں لیکن تصور فقط میں تصور مطلق موجود ہے۔ اس لئے کہ تصور فقط مقید ہے جس میں مطلق مذکور ہوتا ہے۔

فذلک الضمیر اما ان یعود الی مطلق التصور والی التصور فقط لا جائز ان یعود الی التصور فقط لصدق حصول صورۃ الشئی فی العقل علی التصور الذی معہ حکم فلو کان تعویفاً للتصور فقط لم یکن ما العالہ خول غیرہ فیہ فتعلین ان یعود الضمیر الی مطلق التصور دون التصور فقط فیکون حصول صورۃ الشئی فی العقل تعویفاً

ترجمہ: _____ پس وہ ضمیر یا عائد ہوگی مطلق تصور کی طرف یا تصور فقط کی طرف، جائز نہیں کہ وہ

عائد ہو تصور فقط کی طرف کیونکہ حصول صورتہ اشئی فی العقل اس تصور پر صادق ہے جس کے ساتھ حکم ہو تو اگر وہ تصور فقط کی تعریف ہو تو اس میں اپنے غیر کو داخل ہونے کو منع نہ کر لیا پس متعین ہو گیا کہ غیر مطلق تصور کی طرف عائد ہو تصور فقط کی طرف نہیں لہذا حصول صورتہ اشئی فی العقل مطلق تصور کی تعریف ہے۔
 تشریح: قولہ ذلک الضمیر: یعنی مصنف کے قول ہو حصول صورتہ اشئی میں ہو ضمیر کا مرجع یا تو مطلق تصور ہے یا تصور فقط لیکن دوسرا احتمال درست نہیں یعنی اس کا مرجع تصور فقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس تقدیر پر تعریف تصور فقط کی ہو جائے گی جب کہ وہ تعریف یعنی حصول صورتہ اشئی فی العقل اس تصور پر بھی صادق آتی ہے جو حکم کیساتھ ہے لہذا یہ تعریف اگر تصور فقط کی ہو جائے تو دخول غیر سے مانع نہ ہوگی کیونکہ اس میں وہ تصور بھی داخل ہو جاتا ہے جس کے ساتھ حکم ہو حالانکہ مانع نہ ہونا مقتضائے تعریف کے خلاف ہے پس متعین ہو گیا کہ ضمیر کا مرجع مطلق تصور ہے تصور فقط نہیں لہذا حصول صورتہ اشئی مطلق تصور کی تعریف ہوئی۔

وَأَنَّهُ اعْرَفَ مُطْلَقَ التَّصَوُّرِ دُونَ التَّصَوُّرِ فَقَطَّمَعَ أَنَّ الْمَقَامَ يَقْتَضِي تَعْرِيفَهُ تَبَيَّنَ عَلَى أَنَّ لَفْظَ التَّصَوُّرِ كَمَا يَطْلُقُ فِيمَا هُوَ الْمَشْهُورُ عَلَى مَا يَقَابِلُ التَّصَدِيقَ أَعْنَى التَّصَوُّرِ السَّادِجَ كَذَلِكَ يَطْلُقُ عَلَى مَا يَرَادُفُ الْعِلْمَ وَيَعْمَدُ التَّصَدِيقَ وَهُوَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ

ترجمہ: اور مصنف نے بے شک مطلق تصور کی تعریف کی ہے تصور فقط کی نہیں باوجودیکہ مقام مقتضی ہے تصور فقط کی تعریف کا اس امر پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ تصور کا اطلاق جس طرح اس امر پر ہوتا ہے جو تصدیق کا مقابل ہے یعنی تصور ساذج پر جو کہ وہ مشہور بھی ہے اسی طرح اس کا اطلاق اس تصور پر بھی ہوتا ہے جو علم کا مرادف اور تصدیق سے عام ہے اور وہ مطلق تصور ہے۔

تشریح: قولہ وَأَنَّهُ اعْرَفَ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف اگر تصور فقط کی نہیں بلکہ مطلق تصور کی ہے جو قسم ہے تصور فقط اور تصدیق کا تو اس کو تقیم سے پہلے بیان کرنا چاہیے کیونکہ وہ قسم واقع ہے

حالانکہ اس کو بعد میں بیان کیا گیا ہے جس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ تعریف تصور فقط کی ہے مطلق تصور کی نہیں جواب یہ کہ یہ تعریف مطلق تصور کی ہے لیکن مصنف نے جو مطلق تصور کی تعریف بیان کیا ہے۔ جب کہ مقام مقتضی ہے تصور فقط کی تعریف کا اس کی وجہ یہ تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ لفظ تصور کا اطلاق جس طرح تصدیق کے مقابل یعنی تصور ساذج پر ہوتا ہے جیسا کہ وہ مشہور بھی ہے اسی طرح اس کا اطلاق مطلق تصور پر بھی ہوتا ہے جو مرادف علم اور تصدیق سے عام ہے۔

وَأَمَّا الْحُكْمُ فَهُوَ اسْتِدَادُ امْرِئٍ آخَرَ بِإِجَابَةٍ أَوْ سَلْبٍ أَوَّلِ الْجَبَابِ هُوَ الْقِيَامُ بِالنَّسْبَةِ وَالسَّلْبِ هُوَ انْتِزَاعُهَا فَإِذَا قُلْنَا الْإِنْسَانَ كَاتِبٌ أَوْ لَيْسَ بِكَاتِبٍ فَقَدْ اسْتَدْنَا الْكَاتِبَ إِلَى الْإِنْسَانِ وَأَوْقَعْنَا نِسْبَةَ ثُبُوتِ الْكَاتِبَةِ إِلَيْهِ وَهُوَ الْإِجَابُ أَوْ نِسْبَةَ ثُبُوتِ الْكَاتِبَةِ عَنْهُ وَهُوَ السَّلْبُ

ترجمہ: اور لیکن حکم تو وہ ایک امر کی اسناد ہے دوسرے امر کی طرف ایجاباً یا سلباً اور ایجاب وہ نسبت کو واقع کرنا ہے اور سلب نسبت کو اٹھا دینا ہے چنانچہ جب ہم کہیں انسان کاتب یا انسان لیس بکاتب تو ہم نے کاتب کی اسناد انسان کی طرف کیا اور ثبوت کاتب کی نسبت انسان کی طرف واقع کیا یہی ایجاب ہے یا ہم نے ثبوت کاتب کی نسبت انسان سے اٹھا دیا یہی سلب ہے۔
 تشریح: قولہ وَأَمَّا الْحُكْمُ: وہ معطوف ہے امارت تصور پر۔ اس عبارت سے متن میں جو معہ حکم ہے اس میں حکم کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ علماء اصولین کے نزدیک حکم وہ خطاب ہے جو فعل کو اجائی دینے کے لئے بندوں سے کیا جائے اور فقہاء کی اصطلاح میں حکم مابین بالخطاب کو حکم کہتے ہیں جیسے وجوب واستحباب وغیرہ اور مناطہ کی اصطلاح میں حکم کا اطلاق چار معنوں پر ہوتا ہے (۱) نسبت تامہ خبریہ پر جو تفسیر کا جزو ہوتی ہے (۲) محمول یعنی محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہو کر تا ہے (۳) نفس تفسیر پر جو اس نسبت ایجابی یا سلبی پر مشتمل ہو جس کے ذریعہ محکوم بہ کا ربط محکوم علیہ سے ہو کر تا ہے (۴) وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے اذعان پر اور یہاں حکم سے مراد یہی چوتھی صورت ہے تفصیل

آگے مذکور ہے۔

قولہ فہو اسناد :- اسناد لغت میں تکیہ دادن پیرے را پیرے اور اصطلاح میں ایک امر کو دوسرے امر کی جانب ایجاباً یا سلباً اس طرح ملانا ہے کہ فائدہ نامہ حاصل ہو جائے۔ اور کبھی اس کا اطلاق مطلق نسبت پر ہوتا ہے بقدر اول ایجاباً و سلباً اسناد کی دونوں نوعوں کا بیان ہوگا اور بقدر دوم ماسوا سے نسبت خبریہ کے اخراج کی قید ہوگا اور تعریف میں امر اول سے مراد قضیہ حلیہ میں محول اور قضیہ شرطیہ میں تالی اور امر دوم سے مراد قضیہ حلیہ میں موضوع ہے اور قضیہ شرطیہ میں مقدم اور یہاں امر کا کیا لفظ اس لئے نہیں کہ وہ قضیہ ملفوظ کے علاوہ قضیہ معقولہ کو بھی شامل ہو جائے۔ کیونکہ معقولہ لفظ نہیں بلکہ معنی و مفہوم ہوتا ہے۔ سوال یہ تعریف الإنسان انسان کی اسناد پر صادق نہیں آتی ہے۔ کیونکہ اس میں ایک امر کی نسبت دوسرے امر کی طرف نہیں بلکہ خود اپنی ذات کی طرف ہے۔ جواب اس میں مغایرت اگرچہ بالذات نہیں لیکن بالاعتبار ضروری موجود ہے۔ کیونکہ انسان اس اعتبار سے کہ وہ موضوع ہے غیر ہے اس انسان سے جو محول ہے قولہ الایجاب :- یعنی ایجاب کا معنی القیاس نسبت اور سلب کا معنی انتزاع نسبت ہے عام ہے کہ وہ قضیہ حلیہ میں ہو یا شرطیہ میں۔ شرطیہ خواہ متصل ہو یا منفصل۔ قضیہ حلیہ میں ایجاب کی مثال الرسول عالم الغیب اور سلب کی مثال انبیٰ لیس بکاذب اور شرطیہ متصلہ میں ایجاب کی مثال ان کانت الشمس طالبت کانت النہار موجوداً اور سلب کی مثال لیس البتہ ان کان ہذا انساناً کان حماراً اور شرطیہ منفصلہ میں ایجاب کی مثال ہذا الحيوان انما انسان او فرس اور سلب کی مثال لیس اما ان یکون زبد کاتباً او ناطقاً۔ قولہ فاذا قلنا :- اس عبارت سے القیاس نسبت اور انتزاع نسبت کو مثال کے ذریعہ واضح کیا گیا ہے کہ مثلاً اگر ہم الانسان کاتب کہیں تو گویا ہم نے کاتب کی اسناد انسان کی طرف کیا اور ثبوت کتابت کی نسبت انسان کی طرف واقع کیا۔ یہی ایجاب ہے اور اگر مثلاً ہم الانسان لیس بکاتب کہیں تو گویا ہم نے ثبوت کتابت کی نسبت کو انسان سے اٹھا دیا۔ یہی سلب ہے۔

لہذا یہاں یہ چار چیزیں لازم ہوتیں (۱) سب سے پہلے انسان کا تصور کیا جائے۔ (۲) پھر مفہوم کاتب کا۔ (۳) پھر انسان کی طرف کتابت کی نسبت کا (۴) پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا پس انسان کا ادراک

تصور محکوم علیہ ہوا اور انسان، تصور محکوم علیہ اور کاتب کا ادراک، تصور محکوم بہ ہوا اور کاتب تصور محکوم بہ اور ثبوت کتابت بالاثبوت کتابت کی نسبت کا ادراک، تصور نسبت حکم ہوا اور وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک، یعنی اس امر کا نسبت واقع ہے یا واقع نہیں، حکم ہے۔

فَلَا بُدَّ ههنا أَنْ تُدْرِكَ أَوَّلًا الْإِنْسَانَ ثُمَّ مَفْهُومَ الْكَاتِبِ ثُمَّ نِسْبَةُ ثُبُوتِ الْكَتَابَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ ثُمَّ وَقُوعُ تِلْكَ النِّسْبَةِ أَوَّلًا وَقُوعُهَا فَادْرَاكُ الْإِنْسَانِ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَالْإِنْسَانُ الْمَتَصَوِّرُ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ وَادْرَاكُ الْكَاتِبِ هُوَ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ وَالْكَاتِبُ الْمَتَصَوِّرُ مَحْكُومٌ بِهِ وَادْرَاكُ نِسْبَةِ ثُبُوتِ الْكَتَابَةِ أَوَّلًا ثُبُوتُهَا هُوَ تَصَوُّرُ النِّسْبَةِ الْحَكِيمَةِ وَادْرَاكُ وَقُوعِ النِّسْبَةِ أَوَّلًا وَقُوعُهَا بِمَعْنَى ادْرَاكِ أَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةٌ أَوْ لَيْسَتْ بِوَاقِعَةٍ هُوَ الْحُكْمُ

ترجمہ :- تو یہاں ضروری ہوا کہ سب سے پہلے انسان کا تصور کریں پھر مفہوم کاتب کا پھر کتابت کے ثبوت کی نسبت کا انسان کی طرف پھر اس نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا، لہذا ادراک انسان وہ تصور محکوم علیہ ہے اور انسان تصور محکوم علیہ اور ادراک کاتب، وہ تصور محکوم بہ ہے اور کاتب تصور محکوم بہ اور کتابت کے ثبوت یا اثبوت کی نسبت کا ادراک وہ تصور نسبت حکم ہے اور نسبت کے وقوع یا لا وقوع کا ادراک یعنی اس امر کا ادراک کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں وہ حکم ہے۔

تشریح :- فلا بد فہمنا : موضوع چونکہ اکثر ذات ہوتا ہے اور محول اس کا وصف اور وصف اگرچہ ذات سے طبعاً موخر ہوتا ہے لیکن تصور میں موخر ہونا کوئی ضروری نہیں، البتہ طبع کی مناسبت سے تصور میں بھی اگر موخر کرنا زیادہ بہتر و مناسب ہے اس لئے یہاں مفہوم کاتب کے ادراک کا تاخر و جوبی نہیں بلکہ استحصائی ہوا لیکن انسان کی طرف ثبوت کتابت یا لا ثبوت کتابت کی نسبت کے ادراک کا تاخر و جوبی ہے اس لئے کہ نسبت کا ادراک طرفین کے ادراک کے بغیر ممکن نہیں۔ اور لفظ مفہوم کو کاتب کے ساتھ بیان کیا گیا انسان کے ساتھ اس لئے نہیں کہ جانب محول میں معتبر مفہوم ہوا کرتا ہے

اور جانب موضوع میں ذات اور نسبت ثبوت الکتابۃ میں نسبت کی اضافت ثبوت کی طرف بیان یہ ہے اس لئے کہ نسبت حکمیہ بھی ثبوت شئی بشی کو کہا جاتا ہے

قولہ فادراک الانسان: قضیہ اور تصدیق کے درمیان چونکہ اشتباہ واقع ہے اس لئے اس عبارت سے دونوں کے درمیان امتیاز پیدا کیا گیا ہے کہ قضیہ از قبیل معلوم ہے اور تصدیق از قبیل علم یا اور ظاہر ہے دونوں ایک دوسرے کا غیر ہیں

قولہ بمعنی ادراک:۔ اس عبارت سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کے ادراک سے مراد نہیں کہ وقوع یا لا وقوع کے معنی کا ادراک اس طور پر کیا جائے کہ وہ نسبت کی طرف مضاف ہے کیونکہ وہ اس معنی کے اعتبار سے حکم نہیں بلکہ ادراک ہے مرکب تقدیری کا بلکہ مراد ادراک وقوع سے ہے کہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع ہے۔ اس ادراک کا نام حکم ایجابی رکھا جاتا ہے اور مراد عدم وقوع کے ادراک سے یہ ہے کہ یہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع نہیں ہے اس ادراک کا نام حکم سلبی رکھا جاتا ہے۔ ظاہر ہے وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت کا ادراک لازمی طور پر نسبت حکمیہ کے ادراک سے مؤخر ہوتا ہے جس طرح نسبت حکمیہ کا ادراک طرفین کے ادراک سے لازمی طور پر مؤخر ہوتا ہے۔

وَبَيَّنَّا يَحْصُلُ ادْرَاكُ النَّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ بِدُونِ الْحَكْمِ مِمَّنْ تَشَكُّكٌ فِي النَّسْبَةِ أَوْ تَوْهَمُهَا فَإِنَّ الشَّكَّ فِي النَّسْبَةِ أَوْ تَوْهَمُهَا بَدُوْنِ تَصَوُّرِهَا فَحَالٌ لَكِنْ التَّصَدِّيقُ لَا يَحْصُلُ مَالَهُ يَحْصُلُ الْحَكْمُ

ترجمہ:۔ اور نسبت حکمیہ کا ادراک کسی حکم کے بغیر حاصل ہوتا ہے جیسا کہ کوئی نسبت میں شک یا وہم کرے۔ کیونکہ نسبت میں شک یا وہم بدون تصور نسبت کے محال ہے لیکن تصدیق حاصل نہ ہوگی جب تک کہ حکم حاصل نہ ہو۔

شرح:۔ قولہ و بجا یحصل: ادراک انسان اور ادراک مفہوم کاتب اور ادراک نسبت کے

درمیان امتیاز چونکہ ظاہر ہے۔ اس لئے اس امتیاز کو یہاں بیان نہیں کیا گیا البتہ ادراک نسبت اور اس ادراک کے درمیان جس کو حکم کہا جاتا ہے امتیاز ظاہر نہیں بلکہ اشتباہ واقع ہے اس لئے اس کو یہاں بیان کیا جاتا ہے کہ ممکن ہے ادراک نسبت حکمیہ، حکم کے بغیر پایا جائے اس لئے کہ ممکن ہے ایک قضیہ الیٰہو کہ اس کی نسبت حکمیہ کے وقوع یا لا وقوع سے متعلق کوئی شک کرے تو ظاہر ہے اس تقدیر پر نسبت حکمیہ کا ادراک پایا جائیگا لیکن وہ ادراک نہیں جس کو حکم کہا جاتا ہے لہذا اگر دونوں میں اتحاد ہوتا تو ایک دوسرے کے بغیر پایا نہیں جاتا اسی طرح اگر کسی نے وقوع نسبت کا ظن کیا اور اس کے عدم وقوع کا وہم تو ایسی صورت میں نسبت حکمیہ کا ادراک پایا جائے گا اور جانب سلب کی تجویز مروج لہذا اس کو حکم سلبی حاصل نہ ہوگا تو نسبت حکمیہ کا ادراک مغایر ہوا حکم سلبی کا اور جب نسبت کے عدم وقوع کا ظن کرے تو نسبت حکمیہ کا ادراک حاصل نہ ہوگا اور جانب ایجاب کی تجویز مروج لہذا اس تقدیر پر حکم ایجابی حاصل نہ ہوگا تو نسبت کا ادراک مغایر ہوا حکم ایجابی کا۔

قولہ لکن التصدیق:۔ اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے جو رہا یحصل سے پیدا ہوا ہے کہ تصدیق کسی حکم کے بغیر پائی جاسکتی ہے جس طرح نسبت حکمیہ کا ادراک حکم کے بغیر پایا جاتا ہے حاصل ازالہ یہ کہ نسبت کا ادراک حکم کے بغیر پایا تو جاسکتا ہے لیکن تصدیق حکم کے بغیر نہیں پائی جاسکتی۔ کیونکہ تصدیق حکماء کے نزدیک عین حکم کو کہا جاتا ہے۔

وَعِنْدَ مَا خَرَجَ الْمُنْطَقِيْنَ أَنَّ الْحَكْمَ أَمَّا الْقِيَامُ النَّسْبَةِ أَوْ انْتِزَاعُهَا فَعَلٌ مِنْ أَعْمَالِ النَّفْسِ فَلَا يَكُونُ ادْرَاكًا لِأَنَّ ادْرَاكَ انْفِعَالٌ وَالْفِعْلُ لَا يَكُونُ انْفِعَالًا فَلَوْ قُلْنَا إِنَّ الْحَكْمَ ادْرَاكٌ فَجَازٍ يَكُونُ التَّصَدِّيقُ مَجْمُوعُ التَّصَوُّرَاتِ الْأَرْبَعَةِ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ بِهِ وَتَصَوُّرِ النَّسْبَةِ الْحَكْمِيَّةِ وَالتَّصَوُّرِ الَّذِي هُوَ الْحَكْمُ وَإِنْ قُلْنَا إِنَّهُ لَيْسَ بِادْرَاكٍ يَكُونُ التَّصَدِّيقُ مَجْمُوعُ التَّصَوُّرَاتِ الثَّلَاثِ وَالْحَكْمُ

ترجمہ:۔ اور بے شک حکم یعنی القیام نسبت یا انتزاع نسبت منطوقہ متاخرین کے نزدیک فعل ہے

افعال نفس سے تو وہ ادراک نہیں کیونکہ ادراک افعال ہے اور فعل افعال نہیں تو اگر ہم کہیں کہ حکم ادراک ہے تو اس وقت تصدیق تصورات الربہ کا مجموعہ ہوگی یعنی تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ اور تصور نسبت حکم اور وہ تصور جس کو حکم کہا جاتا ہے اور اگر ہم کہیں کہ حکم ادراک نہیں تو تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کا مجموعہ ہوگی۔

تشریح :- قولہ وعند متاخری۔ ماقبل میں حکم سے متعلق چونکہ مطلقاً یہ کہا گیا کہ حکم ادراک کا نام ہے اس لئے اس سے یہ وہم پیدا ہوا کہ اس امر میں تمام مناطقہ کا اتفاق ہے تو اس جمالت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ اس پر تمام مناطقہ کا اتفاق نہیں کیونکہ مناطقہ متاخرین مثلاً امام رازی اور ان کے متبعین حکم فعل کو کہتے ہیں جو نفس کے افعال سے ہے اس لئے کہ حکم نفس کی تاثیر کا نام ہے۔ دلیل ان کی یہ ہے کہ حکم مقولہ فعل ہے اور ادراک مقولہ افعال ظاہر ہے مقولہ فعل، مقولہ افعال کا مغایر ہے کیونکہ فعل تاثیر اور ایجاد، اثر کو کہا جاتا ہے اور افعال تاثیر اور قبول اثر کو کہا جاتا ہے کہ جن میں سے ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا لہذا حکم ادراک نہ ہوگا البتہ سلامہ بر قطعی حکم ادراک ہی کو کہتے ہیں۔ مناطقہ متاخرین کو وہم کہ حکم فعل ہے ادراک نہیں کی وجہ غالباً یہ ہے کہ حکم کی تعبیر ان الفاظ سے کیا جاتا ہے جن سے نفس کا فعل ہونا مستفاد ہوتا ہے مثلاً اسناد۔ ایقاع۔ انزعاج۔ ایجاب و صلب وغیرہ مگر حق یہ ہے کہ وہ فعل نہیں بلکہ ادراک ہے اس لئے کہ جب قلب و وجدان کی طرف غور کیا جائے۔ تو یہی تصور ہوتا ہے کہ نسبت حکم تواءم ہو یا انقباض یا انقباض یا انقباض اس کے ادراک کے بعد سوائے یہ ادراک کے حاصل نہیں ہوتا کہ نسبت واقع ہے یا واقع نہیں یعنی نفس الامر کے مطابق ہے یا مطابق نہیں۔

قولہ فلو قلنا۔ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ تصدیق کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں تو اگر یہ کہا جائے کہ حکم ادراک کا نام ہے تو تصدیق تصورات الربہ تصور محکوم علیہ۔ تصور محکوم بہ۔ تصور نسبت حکم۔ اور وہ تصور جس کو حکم کہا جاتا ہے، کے مجموعہ کا نام ہوگا اور اگر یہ کہا جائے کہ حکم ادراک کا نام نہیں تو تصدیق تصورات ثلاثہ تصور محکوم علیہ تصور محکوم بہ تصور نسبت حکم کے مجموعہ اور

هَذَا عَلَى رَأْيِ الْأَمَامِ وَأَمَّا عَلَى رَأْيِ الْحَكَمَاءِ فَالتَّصْدِيقُ هُوَ الْحُكْمُ فَقَطْ

ترجمہ :- یہ امام رازی کے مذہب پر ہے لیکن حکماء کے مذہب پر تصدیق وہ صرف حکم ہے تشریح :- قولہ ہذا علی رأی : ہذا کا اشارہ الیہ دوسری شق یعنی وہ ہے کہ حکم اگر ادراک نہ ہو تو تصدیق تصورات ثلاثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے اور متن میں یقال بالمجموع تصدیق اسی مذہب امام کا بیان ہے اور اس کی پہلی شق اگرچہ حق ضروری ہے لیکن چونکہ اس کا قائل کوئی خاص آدمی نہیں اس لئے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا گیا۔

قولہ واما علی :- تصدیق کے مرکب ہونے کا قول مشکلیں میں سے امام رازی اور ان کے متبعین کا ہے لیکن بیسٹ ہونے کا قول جمہور حکماء کا ہے کیونکہ حکماء کے نزدیک تصدیق صرف حکم کا نام ہے جس کو اذعان بھی کہا جاتا ہے البتہ تصورات ثلاثہ جو تصور محکوم علیہ و تصور محکوم بہ و تصور نسبت حکم اس کے تحقق کے لئے شرط ہیں یعنی حکم و اذعان کے لئے تصور نسبت حکم ضروری ہے اور تصور نسبت حکم کے لئے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ ضروری ہے لہذا حکم و اذعان کے لئے تینوں تصورات کا ہونا لازم و ضروری ہے

وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا مِنْ وَجْهِ أَحَدٍ أَنَّ التَّصْدِيقَ بَسِيطٌ عَلَى مَذْهَبِ الْحَكَمَاءِ وَمُرَكَّبٌ عَلَى رَأْيِ الْأَمَامِ وَثَانِيهَا أَنَّ تَصَوُّرَ الطَّرْفَيْنِ وَالنَّسْبَةِ شَرْطٌ لِلتَّصْدِيقِ خَارِجٌ عَنْهُ عَلَى قَوْلِهِمْ وَشَطْرُ الدَّخْلِ فِيهِ عَلَى قَوْلِهِ وَثَانِيهَا أَنَّ الْحُكْمَ نَفْسُ التَّصْدِيقِ عَلَى مَا عَنِهِمْ وَجَزْءُ الدَّخْلِ عَلَى نَعْمِهِ

ترجمہ :- اور ان دونوں قولوں کے درمیان چند طریقوں سے فرق ہے ان میں سے ایک طریقہ یہ ہے کہ تصدیق بیسٹ ہے حکماء کے مذہب پر اور مرکب ہے امام کے مذہب پر اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ

طرفین اور نسبت حکم کے تصور شرط ہے تصدیق کے لئے اور خارج ہے حکماء کے مذہب پر اور اس کا جزو داخل ہے امام رازی کے مذہب پر اور تیسرا طریقہ یہ ہے کہ حکم عین تصدیق ہے حکماء کے زعم پر اور اس کا جزو داخل ہے امام رازی کے زعم پر۔

تشریح: قولہ والفرق:۔ ان دونوں مذہبوں میں مذہب حکماء حق ہے اور یہی اہل تحقیق کے نزدیک راجح ہے۔ شرح مرقات میں مولانا عبدالحق خیر آبادی لکھتے ہیں۔ ہذا هو الحق الحقیق بالقبول بقطعی کی توجہ ہے اقوال ہذا هو الحق مسلم العلوم کی عبارت ان کا ان اعتقاد التثبت کے ذیل میں قاضی مبارک رقمطراز ہیں اثر مہینا ما اختار ما اہل التحقيق حيث جعل التصديق نفس الحكم بمعنى الاعتقاد۔ دلیل ان کا یہ ہے کہ مسلم کی تقسیم جو تصور تصدیق کی طرف ہے اس غرض سے ہے کہ ان دونوں کے طریق تحصیل جدا گانہ ہو کہ تصور کا طریق تحصیل قول شارح ہے اور تصدیق کا طریق تحصیل جہت یعنی تصور، قول شارح کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے اور تصدیق جہت کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے۔ اور یہ تصدیق بعینہ وہی ادراک و حکم ہے لہذا اس ادراک کے علاوہ دوسرے تینوں ادراکات تصور محکوم علیہ و تصور محکوم بہ و تصور نسبت حکم ہے۔ قول شارح سے حاصل ہوں گے لہذا ان تینوں تصورات کو حکم کے ساتھ ملا کر ان کے مجموعہ کو حکم کی ایک قسم تصدیق قرار دینا فضول ہے۔

قولہ من وجہ:۔ تصدیق سے متعلق حکماء اور امام رازی کا جو تفصیلی بیان گذر چکا اس کا یہ خلاصہ ہے کہ ان دونوں قولوں کے درمیان پانچ طریقوں سے فرق ہے۔ ان میں سے تین تو شرح میں مذکور ہیں لیکن دو جو شرح میں مذکور نہیں ان میں سے ایک یہ کہ امام رازی کے نزدیک تصدیق میں چار چیزیں ہیں اور حکماء کے نزدیک صرف ایک یعنی وقوع یا لا وقوع اور دوسرا یہ کہ امام کے نزدیک تصدیق کا سبب تصدیق بھی جہت ہوتا ہے اور کبھی معرف بھی لیکن حکماء کے نزدیک کا سبب تصدیق صرف جہت ہوتا ہے۔

قولہ أحدھا:۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ تصدیق حکماء کے مذہب پر بسیط ہے اور امام رازی کے مذہب پر مرکب دوسرا طریقہ یہ کہ حکماء کے مذہب پر طرفین اور نسبت حکم کے تصور تصدیق کے لئے شرط اور اس سے خارج ہے۔ اور امام رازی کے مذہب پر اس کا جزو داخل ہے تیسرا طریقہ یہ کہ حکماء کے

مذہب پر عین تصدیق ہے اور امام کے مذہب پر اس کا جزو داخل ہے۔
قولہ خارج عنہ:۔ صفت کاشفہ شرط کی کیونکہ شرط خارج شئی ہوتی ہے علی قولہم متعلق ہے شرط کیا تھے۔ اسی طرح الداخل فیہ بھی صفت کاشفہ۔ شرطہ کی اس لئے کہ شرط کا معنی بھی داخل شئی ہے علی قولہ متعلق ہے شرط کے ساتھ ہی حال جزو الداخل علی زعم کلہم۔

قولہ ثالثھا:۔ یہ تینوں طریقے ایسے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا یعنی طریقہ اول طریقہ دوم کو مستلزم نہیں کیونکہ محض بساطت و ترکیب تصورات اطراف کو مستلزم نہیں خواہ شرط کے اعتبار سے ہو یا جزو کے اعتبار سے اسی طرح وہ طریقہ سوم کو بھی مستلزم نہیں اس لئے کہ بساطت و ترکیب حکم کا نفس تصدیق یا جزو تصدیق ہونے کو مستلزم نہیں اسی طرح طریقہ دوم طریقہ سوم کو مستلزم نہیں اس لئے کہ تصورات اطراف شرط کے اعتبار سے ہو یا جزو کے اعتبار سے حکم کا نفس تصدیق یا جزو تصدیق ہونے کو مستلزم نہیں۔

وَعَلِمَ أَنَّ الْمَشْهُورَ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ الْعِلْمَ مَا تَصَوَّرَ أَوْ تَصَدَّقَ وَالْمَصْنَفُ عَدْلُ عَنْهُ
إِلَى التَّصَوُّرِ السَّادِجِ وَالتَّصَدِّيقِ وَسَبَبُ الْعَدُولِ عَنْهُ وَرُودُ الْأَعْدَائِضِ عَلَى التَّقْسِيمِ
الْمَشْهُورِ مِنْ وَجْهِ الْأَوَّلِ أَنَّ التَّقْسِيمَ فَاسِدٌ لِأَنَّ أَحَدَ الْأُمُورِ لَا زَمَّ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَكُونَ قِسْمُ
الشَّيْءِ قِسْمًا لَمْ أَوْ يَكُونَ قِسْمُ الشَّيْءِ قِسْمًا مِنْهُ وَهُمَا بَاطِلَانِ وَذَلِكَ لِأَنَّ التَّصَدِّيقَ إِنْ كَانَ عِبَارَةً
عَنِ التَّصَوُّرِ مَعَ الْحُكْمِ وَالتَّصَوُّرِ مَعَ الْحُكْمِ قِسْمٌ مِنَ التَّصَوُّرِ فِي الْوَاقِعِ وَقَدْ جُعِلَ فِي التَّقْسِيمِ
الْمَشْهُورِ قِسْمًا لَمْ يَكُونَ قِسْمُ الشَّيْءِ قِسْمًا لَمْ يَكُونَ قِسْمًا مِنْهُ وَهُوَ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ وَإِنْ كَانَ عِبَارَةً عَنِ الْحُكْمِ وَالتَّصَوُّرِ
قِسْمٌ لِمَا تَصَوَّرَ وَقَدْ جُعِلَ فِي التَّقْسِيمِ قِسْمًا مِنَ الْجُلْمِ الَّذِي هُوَ نَفْسُ التَّصَوُّرِ فَيَكُونُ
قِسْمًا لِمَا تَصَوَّرَ وَهُوَ الْأَمْرُ الثَّانِي

تجملہ:۔ اور آپ ہائیں کہ مناطہ کے نزدیک مشہور یہ ہے کہ علم آیا تصور ہے یا تصدیق اور مصنف نے اس تقسیم مشہور سے تصور سادج اور تصدیق کی طرف عدول کیا اور اس سے

عدول کا سبب تقسیم مشہور پر دو طریقوں سے

اعراض کا وارد ہونا ہے پہلا یہ کہ تقسیم فاسد ہے اس لئے کہ دو امر میں سے ایک لازم آتا ہے اور دہ آیا قسم شئی قیما ہوگا یا قسم شئی قیما اور وہ دونوں باطل ہیں اس لئے کہ تصدیق اگر نام ہو تصور مع الحکم کا اور تصور مع الحکم قسم ہے تصوری الواقع کا اور تقسیم مشہور میں اس کا قسم کر دیا گیا ہے تو قسم شئی قیما ہو گیا اور دہ امر اول ہے اور اگر تصدیق حکم کا نام ہو اور حکم قسم ہے تصور کا اور تقسیم مشہور میں اس کو اس علم کی قسم کر دیا گیا ہے تو تصور ہے پس قسم شئی قیما نہ ہو گیا اور دہ امر ثانی ہے۔

تشریح: قولہ واعلم:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ حکم کی تقسیم مشہور یہ ہے کہ وہ آیا تصور ہوگا یا تصدیق۔ مصنف نے اس سے عدول کر کے اس کی تقسیم اس طرح کیوں بیان کیا کہ علم آیا تصور فقط ہوگا یا تصور مع حکم۔ جواب یہ کہ مصنف کے عدول کی وجہ چونکہ یہ اعراض ہے تو تقسیم مشہور پر وارد ہوتا ہے اس لئے انہوں نے وہ تفریف بیان کیا جو اعراض سے بڑی ہے۔

قولہ ورود الاعراض:۔ تقسیم مشہور پر دو طریقے سے اعراض وارد ہوتا ہے لیکن پہلا اعراض متعلق ہے تصدیق کے ساتھ اور دوسرا تصور کے ساتھ جب کہ تصور تصدیق سے طبع و ذکر دونوں اعتبار سے مقدم ہوتا ہے اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ تقسیم میں جو فساد ہے وہ پہلی شق سے جتنا ظاہر ہے دوسری شق سے نہیں جیسا کہ عبارات سے بخوبی عیاں ہے۔

قولہ والاول:۔ تقسیم مشہور پر پہلا اعراض یہ ہے کہ وہ تقسیم فاسد ہے کیونکہ دو امر میں سے ایک لازم آتا ہے ایک قسم شئی قیما اور دوسرا قسم شئی قیما نہ امر اول کا معنی یہ کہ قسم کا معنی لغت میں شئی کے جزاء اور حصہ کے معنی میں آتا ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو کسی شئی کے تحت بلا واسطہ داخل اور اس سے خاص ہو لہذا شئی عام کو قسم اور شئی خاص کو قسم کہا جاتا ہے تو شئی عام کیساتھ قیدوں کا اضافہ کر دیا جائے۔ تو ہر قید سے ایک قسم تیار ہو جائیگی۔ امر دوم کا معنی یہ کہ قسم لغت میں بمعنی مبین ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو کسی شئی کے مقابل اور بلا واسطہ شئی عام کے تحت ہو۔ قسم شئی کے قیام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں کسی شئی کا قسم ہو مگر اس کو اس شئی کا قسم بنادیا جائے اور قسم شئی کے قیام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نفس الامر میں کسی شئی کا قسم تھا مگر اس کو قسم قرار دیا گیا ہے

قولہ واما بالاثبات:۔ ان دونوں امر کا لزوم تصدیق کے متعلق اختلاف رائے کی وجہ سے ہے تصدیق علماء کے نزدیک صرف حکم کا نام ہے اور امام کے نزدیک تصور مع حکم یعنی مجموعہ کا۔ تبعدی اول قسم شئی قیما نہ لازم ہوگا اور تبعدی دوم قسم شئی قیما نہ لازم ہوگا۔ یہ دونوں باطل اس لئے ہیں کہ شئی اپنی قسم پر محمول ہوتی ہے اور اپنے قسم پر نہیں۔ پس اگر تصدیق تصور کی قسم ہوتی ہے تو قسم بھی بن جائے یا اس کا برعکس کہ قسم ہوتی ہے تو قسم بن جائے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ محمول ہو اور محمول نہ بھی ہو جو اجتماع نقیضین کو لازم ہے اور یہ محال ہے اور جو شئی محال کو مستلزم ہو وہ خود محال ہوتی ہے لہذا دونوں صورتیں محال ہوتیں۔

قولہ وذلک:۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ تقسیم مشہور سے دو امر میں سے ایک لازم ہوتا ہے جو دونوں باطل ہیں۔ حاصل یہ کہ تصدیق اگر نام ہو تصور مع الحکم کا اور تصور مع الحکم قسم ہے نفس الامر میں تصور کا اور تقسیم مشہور میں اس کو قسم کر دیا گیا ہے تو جو شئی کا قسم تھا وہ قسم ہو گیا یہ امر اول ہے اور اگر تصدیق نام ہو صرف حکم کا اور حکم قسم ہے تصور کا اور تقسیم میں اس کو اس علم کا قسم کر دیا گیا ہے۔ جو نفس تصور ہے تو جو شئی کا قسم تھا وہ قسم ہو گیا یہ امر دوم ہے۔

وَمِنْ الْأَعْرَاضِ الَّتِي إِذَا قُسِّمَ الْعِلْمُ إِلَى مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِيقِ كَمَا هُوَ
الْمَشْهُورُ وَأَمَّا إِذَا قُسِّمَ الْعِلْمُ إِلَى التَّصَوُّرِ السَّادِجِ وَالِإِثْبَاتِ كَمَا فَعَلَهُ الْمَصْنِفُ
فَلَا وَدَلِيلٌ عَلَيْهِ لِأَنَّا نَخْتَارُ أَنَّ التَّصَدِيقَ عِبَارَةٌ عَنْ التَّصَوُّرِ مَعَ الْحُكْمِ قِسْمٌ مِنَ
التَّصَوُّرِ فَلَمَّا نَدَّ تَمَبُّهُ أَنَّهُ قِسْمٌ مِنَ التَّصَوُّرِ السَّادِجِ الْمَقَابِلِ لِلتَّصَدِيقِ فَظَاهِرٌ
أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ وَإِنْ أَرَدْنَا تَمَبُّهُ أَنَّهُ قِسْمٌ مِنَ مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ فَهَسَلَمُ كُنَّا قِسْمَ
التَّصَدِيقِ لَيْسَ مُطْلَقِ التَّصَوُّرِ بَلِ التَّصَوُّرِ السَّادِجِ فَلَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ قِسْمَ شَيْءٍ قِيَمًا

ترجمہ:۔۔۔ اور یہ اعراض بے شک اس وقت وارد ہوگا جب کہ علم کی تقسیم مطلق تصور اور تصدیق کی طرف کی جائے جیسا کہ وہ مشہور ہے اور لیکن جب علم کی تقسیم تصور سادج اور تصدیق کی طرف کی جائے جیسا کہ مصنف نے اس کو کیا ہے تو اس پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ ہم نے یہ اختیار کیا ہے کہ تصدیق نام ہے

تصور مع الحکم کا تو مصنف کا قول تصور مع الحکم قسم ہوا تصور کا۔ جواب میں ہم کہیں گے کہ اگر آپ نے اس سے اس امر کا ارادہ کیا ہے کہ وہ بے شک تصور سازج کی قسم ہے جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے کہ وہ ایسا نہیں ہے اور اگر اس سے آپ نے یہ ارادہ کیا ہے کہ وہ مطلق تصور کی قسم ہے تو مسلم ہے لیکن تصدیق کا قسیم مطلق تصور نہیں بلکہ تصور سازج ہے پس یہ لازم نہیں آئے گا کہ قسم الشیء قیالہ ہو۔

تشریح: قولہ وھذا الاعتراض: یعنی یہ اعتراض اس تقدیر پر لازم آسکتا ہے جب کہ مسلم کو مطلق تصور اور تصدیق کی بجانب تقسیم کیا جائے جیسا کہ وہ تقسیم مشہور ہے اور اگر اس کو تصور سازج اور تصور مع الحکم کی بجانب تقسیم کیا جائے تو ظاہر ہے کہ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ تصدیق یہاں تصور مع الحکم کو کہا گیا ہے تو اگر یہ کہا جائے کہ تصور مع الحکم قسم ہے تصور سازج کی جو تصدیق کا مقابل ہے تو ظاہر ہے وہ ایسا نہیں ہے اور اگر کہا جائے کہ وہ مطلق تصور کا قسم ہے تو تسلیم ہے لیکن تصدیق کا قسیم مطلق تصور نہیں بلکہ تصور سازج ہے لہذا تصور کا قسم اس کا قسیم نہ ہوا۔

قولہ والی التصدیق: متن میں تصور مع الحکم کہا گیا ہے اور یہاں تصدیق کہا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ تاکہ یہ دوم پیرا نہ ہو کہ مصنف کی تقسیم میں اعتراض مذکور کے وارد نہ ہونے میں تصور مع الحکم کو بھی دخل ہے جب کہ اس میں صرف تصور فقط ہی کو دخل ہے۔

وَالثَّانِي أَنَّ الرَادَّ بِالتَّصْوِيرِ أَمَّا الْحُضُورُ الذِّهْنِيُّ مُطْلَقًا أَوَّالْمَقْتَدِرُ بَعْدَ الْحُكْمِ فَإِنَّهُ عُنِيَ بِهِ الْحُضُورُ الذِّهْنِيُّ مُطْلَقًا لَزِمَ الْقِسَامُ الشَّيْءَ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ لِأَنَّ الْحُضُورَ الذِّهْنِيَّ مُطْلَقًا نَفْسُ الْعِلْمِ وَإِنْ عُنِيَ بِهِ الْمَقْتَدِرُ بَعْدَ الْحُكْمِ أَمْتَنَعَ اعْتِبَارُ التَّصْوِيرِ فِي التَّصْدِيقِ لِأَنَّ عَدَمَ الْحُكْمِ كَيُؤَنِّمُ مَعْتَبَرًا فِي التَّصْوِيرِ فَلَوْ كَانَ التَّصْوِيرُ مَعْتَبَرًا فِي التَّصْدِيقِ لَكَانَ عَدَمُ الْحُكْمِ مَعْتَبَرًا فِيهِ الْإِضَافَةُ وَالْحُكْمُ مَعْتَبَرًا فِيهِ أَيْضًا فَلَزِمَ اعْتِبَارُ الْحُكْمِ وَعَدَمُهُ فِي التَّصْدِيقِ وَأَبْنَاءُ مَحَالٍ

ترجمہ: اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تصور سے مراد یا مطلق حضور ذہنی ہے یا مقید بعدم حکم پس اگر اس سے مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو انقسام الشیء الی نفسہ والی غیرہ لازم آئے گا۔ کیونکہ مطلق حضور ذہنی نفس علم ہے اور اگر اس سے مراد مقید بعدم حکم ہے تو تصور کا اعتبار تصدیق میں محال ہوگا۔ اس لئے کہ عدم حکم تصور میں معتبر ہے۔ تو اگر تصور تصدیق میں معتبر ہو تو تصدیق میں عدم حکم بھی معتبر ہوگا اور حکم بھی لہذا تصدیق میں اعتبار حکم اور اعتبار عدم حکم دونوں لازم آئیں گے۔ حالانکہ وہ محال ہے تشریح: قولہ والثانی: یعنی تقسیم مشہور پر یہ دوسرا اعتراض ہے کہ تقسیم میں تصور سے مراد مطلق حضور ذہنی ہے یا مقید بعدم حکم۔ اگر مراد مطلق حضور ذہنی ہے تو انقسام الشیء الی نفسہ والی غیرہ یعنی تصور کا منقسم ہونا تصور اور تصدیق کی طرف لازم آئے گا کیونکہ مطلق حضور ذہنی نفس علم کو کہا جاتا ہے۔ اور نفس علم کی یہ دونوں قسمیں ہیں تصور و تصدیق اور ظاہر ہے شیء کا اپنی ذات اور اپنے غیر کی طرف منقسم ہونا باطل ہے اور اگر تصور سے مراد مقید بعدم حکم ہے تو تصدیق میں اس کا اعتبار محال ہوگا کیونکہ تصدیق میں حکم کا اعتبار ہے تو اگر اس میں عدم حکم کا بھی اعتبار ہو تو تصدیق میں حکم اور عدم حکم دونوں کا اعتبار لازم آئے گا جو محال ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہیں اور ظاہر ہے دو نقیضوں کا ایک جگہ جمع ہونا محال ہے۔

وَجَوَابُهُ أَنَّ التَّصْوِيرَ يُطْلَقُ بِالِاشْتِرَاقِ عَلَى مَا اعْتَبَرَ فِيهِ عَدَمُ الْحُكْمِ وَهُوَ التَّصْوِيرُ السَّادِجُ وَعَلَى الْحُضُورِ الذِّهْنِيِّ مُطْلَقًا كَمَا وَقَعَ الْيُسْتَبَدُّ عَلَيْهِ وَالْمَعْتَبَرُ فِي التَّصْدِيقِ لَيْسَ هُوَ الْأَوَّلُ بَلِ الشَّكَّاقِ

ترجمہ: اور اعتراض مذکور کا جواب یہ ہے کہ تصور کا اطلاق اشتراک کے طور پر اس پر ہوتا ہے جس میں عدم حکم کا اعتبار کیا جائے اور وہ تصور سازج ہے اور مطلق حضور ذہنی پر ہوتا ہے جیسا کہ اس پر تفسیر واقع ہے اور تصدیق میں معتبر اول نہیں بلکہ دوم ہے تشریح: قولہ وجوابہ: یہ جواب ہے مذکور بالا دونوں اعتراضوں کا اگرچہ اس کا

دوسرے اعتراض کا جواب ہونا زیادہ ظاہر ہے لہذا جواب میں ضمیر محذور کا مرجع اعتراض یوحین ہے خلاصہ جواب اعتراض دوم کا یہ ہے کہ تصور اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک تصور سازج پر جسکو تصور فقط بھی کہا جاتا ہے اور دوسرا حضور ذہنی پر جس کو مسلم بھی کہا جاتا ہے لہذا قسم میں جو تصور ہے اس سے مراد تصور سازج ہے۔ اور تصور یعنی مقسم میں جو تصور ہے اس سے مراد حضور ذہنی ہے۔ لہذا شئی کا مقسم ہونا اپنی ذات اول اپنے غیر کی طرف لازم نہیں آیا خلاصہ جواب اول کا یہ ہے کہ تصور کے چونکہ دو معنی ہیں ایک تصور سازج اور دوسرا حضور ذہنی اس لئے قسم شئی قیماً لازم آئے گا اور نہ قسم شئی تماماً نہ کیونکہ تصدیق اگر تصور مع الحکم کا نام ہو تو ظاہر ہے وہ حقیقۃً تصور یعنی حضور ذہنی کی قسم ہے لیکن تقسیم مشہور میں جو تصور ہے وہ یہ نہیں بلکہ تصور سازج ہے تو جو قسم تھا شئی کا وہ قسم نہ ہوا اسی طرح تصدیق اگر حکم کا نام ہو اور ظاہر ہے حکم قسم ہے تصور یعنی تصور سازج کا لیکن تقسیم مشہور میں حکم کو جو تصور کا قسم قرار دیا گیا ہے وہ تصور یعنی حضور ذہنی ہے لہذا جو قسم تھا وہ شئی کا قسم نہ ہوا

وَالْحَاصِلُ أَنَّ الْحَضُورَ الذَّهْنِيَّ مُطْلَقًا هُوَ الْعِلْمُ وَالتَّصَوُّرُ إِنَّمَا أَنْ يُعْتَبَرَ بِشَرْطِ شَيْءٍ أَيْ الْحَكْمِ وَيُقَالُ لَهُ التَّصْدِيقُ أَوْ بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ أَيْ عَدَمِ الْحَكْمِ وَيُقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ السَّاذِجُ أَوَّلًا بِشَرْطِ شَيْءٍ وَهُوَ مُطْلَقُ التَّصَوُّرِ فَالْمُقَابِلُ لِلتَّصْدِيقِ هُوَ التَّصَوُّرُ بِشَرْطِ لَا شَيْءٍ وَالْمُعْتَبَرُ فِي التَّصْدِيقِ شَرْطًا أَوْ شَطْرًا هُوَ التَّصَوُّرُ لَا بِشَرْطِ شَيْءٍ فَلَا اشْكَالَ

ترجمہ: اور حاصل یہ کہ مطلق حضور ذہنی جو کہ وہ علم و تصور ہے آیا وہ معتبر ہے شرط شئی یعنی حکم کے ساتھ جس کو تصدیق کہا جاتا ہے یا معتبر ہے شرط لا شئی یعنی عدم حکم کے ساتھ اس کو تصور سازج کہا جاتا ہے یا معتبر ہے لا بشرط شئی کے ساتھ وہ مطلق تصور ہے لہذا تصدیق کا مقابل وہ تصور بشرط لا شئی ہے اور تصدیق میں معتبر باعتبار شرط ہو یا جز تصور لا بشرط شئی ہے

لہذا کوئی اشکال نہ ہوگا۔

تشریح: قولہ والحاصل: جواب مذکور کو خلاصہ کے طور پر دوسرے انداز سے بیان کیا جاتا ہے۔ لیکن اس سے قبل بطور تہدید یہ معلوم کر لیا جائے کہ تصور میں تین حیثیتیں ہیں ایک بشرط شئی اور دوسری بشرط لا شئی اور تیسری لا بشرط شئی۔ تصور بشرط شئی وہ تصور ہے جس میں شئی مثلاً حکم کی قید کے ساتھ ہو اور تصور لا بشرط شئی وہ تصور ہے جس میں کوئی بھی شئی نہ ہو یعنی مثلاً حکم یا عدم حکم کی قید کے ساتھ نہ ہو اور تصور سازج وہ تصور ہے جو سازج ہو یعنی اس میں حکم کی قید نہ ہو اس کو تصور فقط بھی کہا جاتا ہے سازج معرب ہے سادہ کا۔

قولہ والتصور: خلاصہ جواب مذکور کا یہ ہے کہ تصور سازج میں جو تصور ہے اس میں حیثیت بشرط لا شئی ہے یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم کی قید نہ ہو اور تصدیق میں جو تصور ہے اس میں حیثیت بشرط شئی یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم کی قید ہو اور مطلق تصور ہو مسلم کا مترادف ہے اس میں حیثیت لا بشرط شئی یعنی وہ تصور ہے جس میں حکم یا عدم حکم کی کوئی قید نہیں لہذا تصدیق کا مقابل تصور بشرط لا شئی ہے اور تصدیق میں جو معتبر ہے خواہ باعتبار شرط ہو یا جز وہ تصور بشرط شئی ہے۔

قَالَ وَلَيْسَ الْكُلُّ مِنْ كُلِّ مِنْهَا بَدِيهِيًّا وَالْأَلَمَّا جَهِلْنَا شَيْئًا وَلَا نَنْظُرُ بَيًّا وَالْأَلَدَّاسُ أَوْ تَسْلَسَلْ

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں درست ہم کسی شئی سے جاہل نہیں ہوتے اور نہ نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا۔

تشریح: بیانہ و لیس الكل: لفظ کل پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے اسی طرح من کل میں لفظ کل کا مضاف الیہ بھی حذف ہے اصل عبارت یہ ہے لیس کل واحد من کل واحد اور مہما میں ضمیر تنبیہ کا مرجع تصور و تصدیق ہیں جیسا کہ شرح میں مذکور ہے۔ مطلب

عبارت کا یہ ہے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر بدیہی ہو جائے تو کسی چیز سے لاعلمی نہ ہوتی حالانکہ بہت اسی چیزیں ہیں جن سے لوگ آشنا ہیں۔ اسی طرح تصور و تصدیق میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اگر نظری ہو جائے تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہاں پر چار دعوے ہیں۔ دو دعوے تصور سے متعلق ہیں اور دو تصدیق سے متعلق۔ تصور سے متعلق دو دعوے یہ ہیں (۱) تمام تصورات بدیہی نہیں (۲) تمام تصورات نظری نہیں۔ تصدیق سے متعلق دو دعوے یہ ہیں (۱) تمام تصدیقات بدیہی نہیں (۲) تمام تصدیقات نظری نہیں اول دونوں دعوؤں کی دلیل والا لما جہلنا سے ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اگر سب کے سب تصور و تصدیق بدیہی ہو جائیں تو ہم کسی سے ناواقف نہ ہوتے حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے اور آخر دونوں دعوؤں کی دلیل والا لہذا تسلسل سے ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اگر سب کے سب تصور و تصدیق نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں۔

بیانہ: **وَالْأَصْلُ** :۔ وَالْأَصْلُ میں وان لم یکن بدیہیاً تھا۔ فعل شرط کو تخفیف کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تو وان لم بدیہیاً ہوا اور ان لم قاعدہ یرملون سے اتم ہوا یعنی ہم کو خلاف قیاس الف سے بدل کر الا کر دیا گیا اور لما جہلنا اس کی جڑ ہے۔ اسی طرح والا لہذا اصل میں وان لم یکن کذلک تھا جو یرمکے تخفیف والا کر دیا گیا اور لہذا اس کی جڑ ہے اور لا نظریاً کا عطف بدیہیاً پر ہے اصل عبارت یہ ہے ولیس الکل من کل منہا نظریاً۔

أَقُولُ الْعِلْمُ أَمَّا بَدِيهِيٌّ وَهُوَ الَّذِي لَمْ يَتَوَقَّفْ حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِ الْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ وَالتَّصَدِيقُ بَأَنَّ النَّفْيَ وَالْإِثْبَاتَ لَا يَجْتَمِعَانِ وَلَا يَرْتَفَعَانِ وَ أَمَّا النَّظَرِيُّ وَهُوَ الَّذِي يُتَوَقَّفُ حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِ الْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَ كَالْتَّصَدِيقُ بِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں کہ علم آیا بدیہی ہے اور وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہ ہو جیسے حرارت و برودت کا تصور اور جیسے اس امر کی تصدیق کہ نفی و اثبات دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں اور نہ دونوں مرتفع ہوتے ہیں اور یا نظری ہے اور وہ علم ہے جس کا حصول نظر و کسب پر موقوف ہو جیسے عقل اور نفس کا تصور اور جیسے اس امر کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

تشریح:۔ قولہ اقول:۔ عبارت بالاک و ضاحت سے قبل یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ علم یعنی وہ صورت جو ذہن میں حاصل ہے اس کی دو صورتیں ہیں کیونکہ علم اس کے ساتھ متعلق ہے یا نہیں اگر متعلق نہیں، تو تصور ہے اور اگر متعلق ہے تو تصدیق ہے لیکن کچھ تصور الیا بھی ہے جو غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتا ہے۔ اس کو تصور ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے گرمی و سردی، خوشبو و بدبو کا تصور اسی طرح کچھ تصدیق الیا بھی ہے جو غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق ضروری و بدیہی کہا جاتا ہے جیسے نفی و اثبات دونوں جمع نہیں ہوتے ہیں اور نہ دونوں مرتفع ہوتے ہیں اور جیسے الکل اعظم من الجبرہ اور الواحد نصف الاثنین کی تصدیق۔ اسی طرح کچھ تصور الیا بھی ہوتا ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتا ہے اس کو تصور کبی و نظری کہا جاتا ہے جیسے عقل اور نفس اور انسان و جنات و فرشتوں کی حقیقتوں کا تصور اسی طرح کچھ تصدیق الیا بھی ہوتی ہے جو غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے اس کو تصدیق کبی و نظری کہا جاتا ہے جیسے اس بات کی تصدیق کہ عالم حادث ہے۔

قولہ واما النظری:۔ تصور بدیہی و نظری کی تعریف پر اگرچہ کوئی اشکال نہیں ہوتا کیونکہ تصور بدیہی وہ ہے جو نظر و فکر پر موقوف نہ ہو! نہ بالذات اور نہ بالواسطہ۔ اسی طرح تصور نظری وہ ہے جو نظر و فکر پر موقوف ہو لیکن تصدیق بدیہی و نظری کی تعریف پر اشکال وارد ہوتا ہے اس لئے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حکم تو نظر و فکر کا محتاج نہیں لیکن اس کے مقدمات نظر و فکر پر موقوف ہوتے ہیں جب کہ اس طرح کی تصدیق کو بھی بدیہی کہا جاتا ہے مثلاً ممکن اپنے ممکن مکان کی وجہ سے مؤثر کا محتاج ہوتا ہے، بدیہی ہے مگر نظر کا محتاج ہے۔ جواب تو یہ کہ تصدیق حقیقہ

حکم کو کہتے ہیں اس لئے اس کے مقدمات اگر نظری ہو جائیں تو اس سے کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا ہے اور اس لئے بھی کہ نظری کی تعریف میں جو توقف ہے اس کی دو صورتیں ہیں۔ توقف بالذات اور توقف بواسطہ اور توقف سے یہاں مراد توقف بالذات ہے تو حکم اگر بالذات نظر کا محتاج ہو تو نظری ہے اور اگر بالذات نظر کا محتاج نہ ہو تو بدیہی ہے۔ یہ جواب حکماء کے مسلک پر ہے لیکن امام کے مسلک پر جو حکم کو جز تصدیق مانتے ہیں جواب یہ ہے کہ حکم اگر چہ جز تصدیق ہے لیکن بدایت و نظریت میں اسکی کمالیافتا ہوتا ہے کہ حکم اگر نظریہ موقوف ہے تو نظری ہے اور اگر نظریہ موقوف نہیں تو بدیہی ہے !

فَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَقُولْ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِيقِ بَدِيهِيًّا فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ جَمِيعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ بَدِيهِيًّا لَمَا كَانَ شَيْءٌ مِنْهُ الْأَشْيَاءَ مَجْهُولًا لَنَا وَهَذَا بَاطِلٌ

ترجمہ: پس جب آپ نے اس کو پہچان لیا تو ہم کہیں گے کہ تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی نہیں۔ کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہو جائیں تو چیزوں میں سے کسی چیز سے ہم ناواقف نہ ہوتے۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔

تشریح: قولہ فاذا عرفت۔ بدیہی و نظری کا معنی چونکہ متن میں مذکور نہ تھا اس لئے شرح میں پہلے اس کے معنی کو بیان کیا گیا پھر بحث کا آغاز کیا گیا کہ سلم کی دونوں قسمیں جو تصور و تصدیق ہیں ان میں سے ہر ایک بدیہی نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر بدیہی ہو جائے تو کسی چیز سے ہم ناواقف نہ ہوتے کیونکہ بدیہی غور و فکر کے بغیر حاصل ہوتی ہے حالانکہ بہت ساری چیزیں بدیہی ہیں لیکن ہم ان سے واقف نہیں ہوتے۔

وَقِيلَ لِنَظَرٍ لِّجَوَابِ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ بَدِيهِيًّا وَمَجْهُولًا لَنَا فَإِنَّ الْبَدِيهِيَّ دَأْبٌ لَمْ يَتَوَقَّفْ

حَصُولُهُ عَلَى نَظَرٍ وَكَيْفَ لَكِنْ يُمْكِنُ أَنْ يَتَوَقَّفَ حَصُولُهُ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ مِنْ تَوْجِبِ الْعَقْلِ الْبَدِيَّ وَالْإِحْسَاسِ بَلَاءُ أَوَّلِ الْحَدْسِ أَوْ التَّجَرُّبَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَمَا لَمْ يَحْمِلْ ذَلِكَ الشَّيْءُ الْمَوْقُوفُ عَلَيْهِ لَمْ يَحْصُلِ الْبَدِيهِيَّ فَإِنَّ الْبَدِيهِيَّ لَا تَسْتَلْزِمُ الْحَصُولَ

ترجمہ: اور اس میں نظر ہے کیونکہ جائز ہے شئی بدیہی ہو اور وہ ہمارے لئے مجہول ہو کیونکہ بدیہی اگر چہ اس کا حصول نظر و کسب پر موقوف نہیں لیکن ممکن ہے اس کا حصول دوسری چیز پر موقوف ہو جو توجہ عقل یا احساس یا حدس یا تجربہ یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو اس لئے وہ شئی موقوف علیہ جب تک حاصل نہ ہوگی بدیہی حاصل نہ ہوگی کیونکہ بدایت حصول کو مستلزم نہیں ہوتی ہے۔

تشریح: قولہ و فیہ نظر۔ ماقبل میں یہ جو کہا گیا کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہو جائیں تو ہم سے کوئی چیز مجہول نہ ہوتی اس پر یہ اعتراض ہوا کہ یہ ملازم تسلیم نہیں کیونکہ ممکن ہے شئی بدیہی ہو اور ہم اس کو نہیں جانتے اس لئے کہ بدیہی کا حصول اگر چہ نظر و کسب پر موقوف نہیں لیکن ممکن ہے اس کا حصول دوسری چیز پر موقوف علیہ ہے مثلاً عقل اس طرف متوجہ نہیں ہے یا اس کا احساس نہ ہو یا حدس و تجربہ وغیرہ نہ ہو تو وہ چیز جو موقوف علیہ ہے جب تک حاصل نہ ہوگی بدیہی حاصل نہ ہوگی کیونکہ بدیہی ہونا اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ حاصل ہو جائے۔

فَالصُّوَابُ أَنْ يُقَالَ لَوْ كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ بَدِيهِيًّا لَمَا لَهَا احْتِجَاجٌ فِي حَصُولِ شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ إِلَى كَيْفٍ وَنَظَرٍ وَهَذَا أَفْسَادٌ ضَرُورَةٌ لِحَاجَتِنَا فِي حَصُولِ بَعْضِ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ إِلَى الْفِكْرِ وَالنَّظَرِ

توجہ: ————— لہذا بہتر ہے یہ کہا جائے کہ اگر تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک بدلہ ہی ہو جائے تو چیزوں میں سے کسی چیز کو حاصل کرنے میں ہم کسب و نظر کی طرف محتاج نہ ہوتے اور یہ یعنی محتاج نہ ہونا فاسد ہے کیونکہ بدلہ ہی ہے ہم کو بعض تصورات و تصدیقات کے حاصل کرنے میں فکر و نظر کا محتاج ہونا۔

تشریح :- قولہ فالصواب :- اعتراض مذکور کی وجہ سے چونکہ عبارت میں نقص پیدا ہو گیا تھا اس لئے اب اس کو درست کرنے کے لئے مشورہ دیا جاتا ہے کہ متن کی عبارت کو اگر اس طرح سے تعبیر کیا جائے تو نقص لازم نہیں آئے گا کہ اگر تمام تصورات و تصدیقات بذہنی ہو جائیں تو کسی چیز کے حاصل کرنے میں ہم نظر و کسب کے محتاج نہ ہوتے حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ بدایت یہ امر ثابت ہے کہ بہت سارے تصورات و تصدیقات ایسے ہیں کہ جن کو حاصل کرنے کے لئے ہم نظر و فکر کا محتاج ہوتے ہیں ۔

وَلَا نَظْرِيَا أَيْ لَيْسَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ نَظْرِيَا فَإِنَّهُ
لَوْ كَانَ جَمِيعُ التَّصَوُّرَاتِ وَالتَّصَدِيقَاتِ نَظْرِيَا لَيَزِمُ الدَّوْرُ أَوَّ التَّسَلُّ وَالْثَّوْرُ هُوَ
تَوْقُفُ الشَّيْءِ عَلَى مَا يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ الشَّيْءِ مِنْ جِهَةٍ وَاحِدَةٍ أَمَّا لِبَهْرَتِهِ كَمَا
يَتَوَقَّفُ أَعْلَى بَ وَبِ الْعَكْسِ أَوْ بِهَرَاتِبِ كَمَا يَتَوَقَّفُ أَعْلَى بَ وَبِ عَلَى عَ وَعَ عَلَى أَوَّ التَّسَلُّ
هُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ غَيْرِ مَتْنَاهِيَةٍ

ترجمہ: _____ اور نہ نظری ہیں یعنی تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا اور دورہ شئی کا اس شئی پر موقوف ہونا ہے کہ وہ شئی خود اس شئی پر ایک ہی جہت سے موقوف ہو آیا ایک مرتبہ میں ہو جیسے اُموقوف ہے ب پر یا اس کا برعکس یا چند مراتب میں جیسے اُموقوف

ہے ب پر ادب موقوف ہے حج پر ادراج موقوف ہے اپرا در تسلسل وہ غیر متناہی امور کو ترتیب دینا ہے ۔

تشریح :- بیان اللہ ولا نظریاً :- اس کا عطف بدیہیاً پر ہے اصل عبارات ائی حرف تفسیر کے بعد مذکور ہے معنی یہ ہے کہ تصورات و تصدیقات میں سے ہر ایک نظری بھی نہیں ہے کیونکہ اگر تمام تصورات و تصدیقات نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو کہ دلوئل باطل ہیں اور چونکہ جس سے باطل لازم ہو وہ خود بھی باطل ہوتا ہے اس لئے ہر ایک تصورات و تصدیقات کا نظری ہونا بھی باطل ہوا ۔

قولہ والد دوم :- دلیل میں چونکہ دور و تسلسل دونوں مذکور ہیں اس لئے آغاز میں سے پہلے ان دونوں کے معنی کو بطور تمہید بیان کیا جاتا ہے کہ دور کہتے ہیں شئی کا موقوف ہونا اس شئی پر کہ وہ شئی خود اس شئی پر ایک ہی جہت سے موقوف ہو عام ہے کہ موقوف ایک مرتبہ میں ہو جیسے اوقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے ا پر ۔ یا موقوف ہو چند مرتبہ میں جیسے اوقوف ہے ب پر اور ب موقوف ہے ج پر اور ج موقوف ہے ا پر ۔ کیونکہ جب ا موقوف ہو اب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور ا موقوف لیکن جب ب موقوف ہوا ا پر تو ا موقوف علیہ بھی ہوا ۔ لہذا ا موقوف علیہ بھی ہوا اور موقوف بھی بالوشی خود اپنی ذات پر موقوف ہوئی حالانکہ موقوف ، موقوف علیہ کا غیر ہونا ہے اسی طرح جب ا موقوف ہوا ب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور ا موقوف لیکن جب ب موقوف ہوا د پر تو ب موقوف ہوا اور ا موقوف علیہ اور جب د موقوف ہوا ا پر تو د موقوف ہوا ۔ اور ا موقوف علیہ پس ا موقوف بھی ہوا اور موقوف علیہ بھی جب کہ دونوں کو ایک دوسرے کا غیر ہونا لازم و ضروری ہے ۔ کیونکہ اس تقدیر پر شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا صراحتہً متصور ہوتا ہے اور دوسری صورت کو دور مضمر کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر شئی کا اپنی ذات پر موقوف ہونا مضمر و مستتر یعنی صراحتہً متصور نہیں ہوتا ہے جیسا کہ سابق سے ظاہر ہے ۔

اور ب کا حصول موقوف ہے ا کے حصول پر یا ایک مرتبہ میں ہو یا چند مرتبہ میں تو ب کا حصول سابق ہوگا ا کے حصول پر اور ا کا حصول سابق ہوگا ب کے حصول پر اور جو سابق ہے سابق علی شئی پر وہ اس شئی پر سابق ہے تو ا حاصل ہوگا اس کے حصول سے پہلے اور وہ محال ہے اور لیکن بطریق تسلسل اس لئے کہ علم مطلوب کا حصول موقوف ہے مالا نہایت لہ کے استحضار پر اور مالا نہایت لہ کا استحضار محال ہے اور جو موقوف ہو محال پر وہ بھی محال ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ واما بطلان اللازم: یعنی لازم اس لئے باطل ہے کہ تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق دور یا تسلسل ہو تو حصول و کتاب محال ہوگا لیکن بطریق دور اس لئے کہ وہ اس امر کی طرف ہو نچا دیتا ہے کہ شئی اس کے حصول سے پہلے حاصل ہو کیونکہ جب ا کا حصول موقوف ہو ب کے حصول پر اور ب کا حصول موقوف ہو ا کے حصول پر تو ب کا حصول سابق ہوگا ا کے حصول پر اور ا کا حصول سابق ہوگا ب کے حصول پر اور جو سابق علی شئی پر سابق ہو وہ اس شئی پر سابق ہوگا تو ا حاصل ہوگا اس کے حصول سے پہلے یہ محال ہے۔

قولہ اما بمرتبہ: متعلق ہے توقف کے ساتھ۔ توقف شئی نام ہے تقدم ذاتی کا جو موقوف علیہ کا موقوف پر ہوتا ہے۔ اگر دونوں کے درمیان کوئی تیسرا حائل نہ ہو تو توقف بمرتبہ واحد ہے اور اگر درمیان میں کوئی ایک تیسرا حائل ہو تو توقف بمرتبہ ہے اور اگر درمیان میں کوئی دو تیسرا حائل ہو تو توقف بمرتبہ ثلاثہ ہے بلکہ الی النہایت۔

قولہ وانه محال: محال اس لئے ہے کہ شئی کا حصول اس کی ذات سے پہلے ممکن نہیں ہے کیونکہ تقدم دوشی کے اندر متصور ہوتا ہے اور وہ ناممکن ہے کہ شئی کا وجود اس کے عدم کے وقت ہو کیونکہ وہ اجتماع نقیضین کو لازم کرتا ہے جو محال ہے۔

قولہ واما بطریق التسلسل: یعنی تصور و تصدیق کا حصول اگر بطریق تسلسل ہو تو حصول و کتاب اس لئے محال ہے کہ اس تقدیر پر علم مطلوب کا حصول استحضار مالا نہایت لہ پر موقوف ہوگا یعنی امور غیر متناہیہ پہلے حاصل ہوں گے پھر علم مطلوب حاصل ہوگا اور ظاہر ہے امور غیر

متناہیہ پہلے حاصل ہوں گے پھر علم مطلوب حاصل ہوگا اور ظاہر ہے امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے اور جو موقوف ہو محال پر وہ محال ہوتا ہے لہذا علم مطلوب کا حصول بطریق تسلسل محال ہوگا۔

فَاِنْ قُلْتَ اِنْ عَيْنُكَ يَقُولُ كُمْ حُصُولُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ يَتَوَقَّفُ عَلَى ذَلِكَ التَّعَدُّلِ عَلَى اسْتِحْضَارِ مَا لَا نِهَائِيَّةَ لَهُ اِنَّهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى اسْتِحْضَارِ الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْمُنْتَهِئَةِ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَلَا تُسَلِّمُ وَأَنْتَ لَوْ كَانَتْ الْاَكْتِسَابُ بِطَرِيقِ التَّسْلِيلِ يَلْزَمُ تَوَقُّفُ حُصُولِ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ عَلَى حُصُولِ أُمُورٍ غَيْرِ مُنْتَهِئَةٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَإِنَّ الْأُمُورَ الْغَيْرَ الْمُنْتَهِئَةَ مُعْدَّاتٌ لِحُصُولِ الْمَطْلُوبِ وَالْمُعْدَّاتُ لَيْسَ مِنْ لَوَائِمِهَا أَنْ تَجْتَمِعَ فِي الْوُجُودِ دَفْعَةً وَاحِدَةً بَلْ يَكُونُ السَّابِقُ مُعَدًّا لَوُجُودِ الْآخِرِ وَإِنْ عَيْنُكَ بَلَغَتْ أَنَّ يَتَوَقَّفُ عَلَى اسْتِحْضَارِ مَا لَا نِهَائِيَّةَ لَهُ فَمِنْ أَمْنَةٍ غَيْرِ مُنْتَهِئَةٍ فَهَلْ لَكِنْ لَا تُسَلِّمُ أَنَّ اسْتِحْضَارَ الْأُمُورِ الْغَيْرِ الْمُنْتَهِئَةِ فِي الْأَمْنَةِ الْغَيْرِ الْمُنْتَهِئَةِ مُحَالٌ وَأَنَّهَا يَسْتَحْصِلُ ذَلِكَ لَوْ كَانَ النَّفْسُ حَادِثَةً فَمَا إِذَا كَانَتْ قَدِيمَةً تَكُونُ مَوْجُودَةً فِي أَمْنَةٍ غَيْرِ مُنْتَهِئَةٍ فَجَاءَتْ أَنْ يَحْصُلَ لَهَا عِلْمٌ غَيْرُ مُنْتَهِئَةٍ فِي أَمْنَةٍ غَيْرِ مُنْتَهِئَةٍ فَتَقُولُ هَذَا الدَّلِيلُ مُبْنًى عَلَى حَدِّ وَثِّيقِ النَّفْسِ وَقَدْ بُرِّهَنَ عَلَيْهِ فِي فَنِّ الْحِكْمَةِ

ترجمہ: پس اگر آپ اعتراض کریں کہ اگر آپ نے اپنے قول حصول العلم المطلوب توقف علی ذلك التعديل علی استحضار مالا نہایت لہ سے یہ مراد لیا ہے کہ وہ دفعہ واحدہ امور غیر متناہیہ کے استحضار پر موقوف ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مطلوب کتاب بطریق تسلسل ہو تو علم مطلوب کا حصول امور غیر متناہیہ کے دفعہ واحدہ حاصل ہونے پر موقوف ہوگا کیونکہ امور غیر متناہیہ علم مطلوب کے حصول کے لئے معدلات ہیں اور معدلات کے لوازم میں سے یہ نہیں کہ وہ دفعہ واحدہ وجود میں جمع ہو جائیں بلکہ سابق معد ہوگا وجود لاحق کے لئے اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ وہ موقوف ہے امور غیر متناہیہ

کے استحضار پر زمانہ غیر متناہیہ میں تو مسلم ہے لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ غیر متناہیہ کا استحضار زمانہ غیر متناہیہ میں محال ہے البتہ یہ محال اس وقت ہوگا جب کہ نفس حادث ہو لیکن اگر قدیم ہو تو وہ زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہوگا پس جائز ہے کہ نفس قدیم کو علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو تو ہم جواب دیں گے کہ یہ دلیل حدوث نفس پر موقوف ہے اور فن حکمت میں اس کے خلاف دلیل قائم ہو چکی ہے۔

تشریح :- قولہ فان قلت :- یہ اعتراض ہے دلیل مذکور کے شق ثانی پر کہ علم مطلوب کا حصول جو استحضار مالا نہایت پر موقوف ہے اس سے مراد استحضار مالا نہایت نہ کا دفعۃً واحدہ موجود ہونا ہے یا زمانہ غیر متناہیہ میں اگر مراد دفعۃً واحدہ موجود ہونا ہے تو تسلیم نہیں کیونکہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لئے معدّات ہوتے ہیں اور معدّات کے لئے یہ لازم نہیں کہ امور غیر متناہیہ مطلوب کے ساتھ دفعۃً واحدہ موجود ہوں بلکہ باقی لاحق کے وجود کے لئے معدّات ہوگا یعنی امور غیر متناہیہ مطلوب کے حصول کے لئے معدّات ہوتے ہیں خواہ بعض قریب ہوں یا بعیدہ کہ ان میں سے بعض معدّات ہوتے ہیں بعض کے لئے کیونکہ ہر ایک ان میں سے من وجبہ مطلوب ہوتا ہے اور من وجبہ مبادی معدّات کے لئے یہ لازم نہیں کہ تمام میں وجود میں جمع ہو جائیں اور نہ ہی بعض معدّات بعض کے ساتھ جمع ہو سکتا ہے چنانچہ خطوات کہ مقصود تک پہنچنے کے لئے کہ ان کا زمانہ واحدہ میں جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے لہذا علم مطلوب کا حصول استحضار مالا نہایت نہ کے دفعۃً واحدہ موجود ہونے پر موقوف نہ ہوا۔ اور اگر مراد استحضار مالا نہایت نہ کا زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہونا ہے تو تسلیم ہے لیکن یہ تسلیم نہیں کہ استحضار امور غیر متناہیہ کا زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہونا محال ہے البتہ محال اس وقت ہوتا جب کہ نفس حادث ہو لیکن جب نفس قدیم ہو تو وہ زمانہ غیر متناہیہ میں موجود ہو سکتا ہے اور یہ جائز ہے کہ نفس قدیم کو علوم غیر متناہیہ زمانہ غیر متناہیہ میں حاصل ہو جائیں۔

قولہ والمعدّات :- جمع ہے معدّات اور معدّات وہ ہے کہ شئی موقوف ہو اس علم پر

جو وجود پر طاری ہوتا ہے پس ضروری ہوا شئی کا پہلے وجود ہو پھر اس پر عدم طاری ہو چنانچہ خطوات بہ نسبت اس مکان کے جس کا قصد کیا جاتا ہے ضروری ہے کہ معلول (جو مکان میں پہنچنا ہے) کے ساتھ جمع نہ ہو قولہ ان مجتمع۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حصول مطلوب کے وقت بہت سارے صورت علیہ جمع رہتی ہیں وہ نفس سے غائب نہیں ہوتیں۔ جواب اس کا یہ کہ حصول مطلوب کے وقت صورت علیہ جمع ہوتی ہیں اس حیثیت سے نہیں کہ وہ حرکت فکر یہ کی مسافت ہے اور ان کو جو معدّات قرار دیا اسی حیثیت سے۔

قولہ فنقول :- یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا جو ترم دید کی شق ثانی کو اختیار کر کے دیا گیا ہے کہ دلیل مذکور حدوث نفس پر موقوف ہے جب کہ علم حکمت میں اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ نفس قدیم ہے۔ بلکہ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ نفس کے قدیم ہونے کی تقدیر پر بھی امور غیر متناہیہ کا استحضار محال ہے کیونکہ وہ فکر سے حاصل ہوتے ہیں اور فکر اس قوت سے سرزد ہوتی ہے جو دماغ کے بطن اوسط کے مقدم میں ہے اور ظاہر ہے دماغ بدن میں سے ہے جو حادث ہے لہذا فکر بھی حادث ہوگی پس امور غیر متناہیہ کا انساب ممکن نہ ہوگا کیونکہ اس کا حصول زمانہ متناہیہ میں نہیں ہوتا ہے۔

قال بل البعض من كل من هذا بدیهی والبعض الآخر نظری یحصل بالفکر فهو ترتيب
امور معلومة للتأدي الى مجهول وذلك الترتيب ليس بصواب دائماً لما قصده
لبعض العقلاء بعضاً في مقتضى افكارهم بل الانسان الواحد ينافض نفسه في وقتين

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا بلکہ ان دونوں یعنی تصور و تصدیق میں سے بعض بدیهی ہیں اور بعض دوسرے نظری ہیں جو فکر سے حاصل ہوتے ہیں اور فکر امور معلوم کو ترتیب دیتا ہے تاکہ وہ ترتیب مجهول تک پہنچادے اور وہ ترتیب ہمیشہ درست نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ اپنے افکار کے نتائج میں بعض عقلاء بعض کے مناقض ہیں بلکہ ایک ہی شخص اپنے نفس کا دو وقتوں میں مناقض ہوتا ہے۔

تشریح :- بیان بل البعض : ماقبل میں چونکہ یہ کہا گیا تھا کہ تمام تصورات و تصدیقات

بدیہی نہیں ہو سکتے کیونکہ اگر تمام بدیہی ہو جائیں تو ہم سے کوئی چیز مجہول نہ ہوتی جب کہ بہت ساری چیزوں سے ہم مجہول ہیں اور نہ ہی تمام تصورات و تصدیقات نظری ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر تمام نظری ہو جائیں تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی ہوں گے اور بعض نظری۔

بیانہ ذلک الترتیب :- یعنی فکر و ترتیب اگر چہ اکثر صحیح ہوتی ہے لیکن ہمیشہ نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ عقلاء کے تفکرات و رائیں آپس میں ایک دوسرے کے منافی ہوتی ہیں۔ بعض عقلاء عالم کو حادث مانتے ہیں اور بعض قدیم۔ ہر ایک نے اپنے اپنے مدعی پر الگ الگ دلیل قائم کیا ہے۔ ظاہر ہے دونوں دلیلوں میں سے کوئی ایک ہی صحیح ہو سکتی ہے دوسری نہیں اور نہ اجتماع تفضیلین لازم آئے گا جو محال ہے۔ ثابت ہوا کہ ہر نظر و ترتیب ہمیشہ صحیح نہیں ہوتی بلکہ کبھی غلط بھی ہوتی ہے۔

فہست الحاجة الى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظر يات من الضروريات والاحاطة بالصحيح والفاصل من الفكر الواقع فيها وهو المنطقي وسموه بانة الة قانونية تعصم مدعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر

ترجمہ :- لہذا ضرورت پیش آئے گی ایسے قانون کی جو نظریات کے کتاب کے طریقوں کے پہچاننے کا فائدہ دے بدیہیات سے اور احاطہ کرنے کا صحیح و فاسد کا اس فکر سے جو اس میں واقع ہوتی ہے اور وہ منطقی ہے اور منطقی نے اس کی تعریف یہ بیان کیا ہے کہ وہ الہ قانونیہ ہے جس کی مدعا ذہن کو فکر میں خطاء سے بچاتی ہے۔

تشریح :- بیانہ فہست :- ماقبل میں بیان حاجت الیہ کی تمہید تھی اور یہ اس کا اصل بیان ہے کہ علم کی جب دو قسمیں ہیں تصور و تصدیق پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں بدیہی و نظری اور نظری کا حصول بدیہی سے بطریق نظر ہوتا ہے اور نظر میں چونکہ کبھی غلطی واقع ہوتی ہے۔ اس لئے اس کے لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت ہے جو غلطی سے بچائے اسی قانون کا نام منطقی ہے لہذا

منطقی کی وضع اس غرض سے ہوتی کہ ذہن کو فکری خطاء سے بچائے۔ تو منطقی نام ہوا اس الہ قانونیہ کا جو ذہن کو فکری خطاء سے بچائے۔

اقول لا يخلو اما ان يكون جميع التصورات والتصدقات بدیہیاً او يكون جميع التصورات والتصدقات نظریاً او يكون بعض التصورات والتصدقات بدیہیاً والبعض الآخر منهما نظریاً فالأقسام مخصصة فیہا ولما بطل القسم الاول تبطل القسم الثالث وهو ان يكون البعض من کل منهما بدیہیاً والبعض الآخر نظریاً

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ خالی نہیں ہے تمام تصورات و تصدیقات آیا بدیہی ہوں گے یا تمام تصورات و تصدیقات نظری ہوں گے یا بعض تصورات و تصدیقات بدیہی ہوں گے اور بعض دوسرے ان دونوں میں سے نظری ہوں گے تو اقسام ان صورتوں میں منحصر ہیں اور جب کہ پہلی دونوں قسمیں باطل ہو گئیں تو تیسری قسم متعین ہو گئی اور وہ یہ کہ ان دونوں میں سے بعض بدیہی ہوں گے۔ اور بعض دوسرے نظری تشریح :- قولہ اقول :- یہ متن کی مذکورہ بالا عبارت کا خلاصہ ہے کہ تصور و تصدیق جو علم کی دو قسمیں ہیں احتمال عقلی کے طور پر ان کی تین صورتیں نکلتی ہیں۔ ایک یہ کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ پہلی دونوں صورتیں چونکہ باطل ہیں جیسا کہ ان پر دلیل گزر چکی تیسری صورت متعین ہو گئی کہ تصورات و تصدیقات میں سے بعض بدیہی ہیں اور بعض نظری اور اس نظری کا حصول بدیہی سے ہوگا۔

قولہ فالاقسام :- احتمال عقلی کے طور پر تین نہیں بلکہ نو قسمیں پیدا ہوتی ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) تمام تصورات و تصدیقات بدیہی ہیں (۲) تمام تصورات و تصدیقات نظری ہیں (۳) تمام تصورات بدیہی ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری (۴) تمام تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری (۵) تمام تصورات نظری ہیں اور بعض تصدیقات بدیہی اور بعض نظری (۶) تمام تصدیقات نظری اور بعض تصورات بدیہی اور بعض نظری ہیں اور تمام تصورات و تصدیقات

بدیہی (۸) تمام تصدیقات نظری ہیں اور تمام تصورات بدیہی (۹) بعض تصورات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ اور بعض تصدیقات بدیہی ہیں اور بعض نظری۔ ان میں سے پہلی قسم کا قائل اشاعرہ کی ایک جماعت ہے دوسری قسم کا قائل جہم بن صفوان ترمذی ہیں تیسری قسم کا قائل امام رازی ہیں چوتھی قسم کو حکماء متقدمین نے پسند کیا ہے لیکن حکماء متأخرین اور متکلمین میں سے محققین کی رائے آخری تین سے قسموں سے متعلق ہے جو متن میں درج ہیں۔

وَالنَّظَرُ يُمْكِنُ تَحْصِيلُهُ بِطَرِيقِ الْفِكْرِ مِنَ الْبَدِيهِ لِأَنَّ مَنْ عِلْمُ لَزُومٍ أَمْرًا خَرَجَ مِنْ عِلْمِهِ
وَجُودَ الْمَلْزُومِ حَصَلَ لَهُ مِنَ الْعِلْمِ السَّابِقِينَ وَهُمَا الْعِلْمُ بِالْمَلْزُومَةِ وَالْعِلْمُ بِوُجُودِ
الْمَلْزُومِ الْعِلْمُ بِوُجُودِ اللَّازِمِ بِالْغَيْرِ وَرَدَ قَوْلُهُمْ كَيْفَ تَحْصِيلُ النَّظَرِ بِطَرِيقِ الْفِكْرِ لَمْ
يَحْصُلِ الْعِلْمُ الثَّالِثُ مِنَ الْعِلْمِ السَّابِقِينَ لِأَنَّ تَحْصِيلَ بِطَرِيقِ الْفِكْرِ

ترجمہ :-۔۔۔۔۔ اور نظری کو بدیہی سے فکر کے ذریعہ حاصل کرنا ممکن ہے اس لئے کہ جو شخص ایک امر کے لزوم کو دوسرے امر کیلئے جان گیا پھر وہ ملزم کے وجود کو جان گیا تو اس کو ان دونوں سابق علوم سے اور وہ دونوں ملازمہ کا علم اور وہ ملزم کا علم ہیں، بدیہیہ لازم کے وجود کا علم حاصل ہو جائے گا تو اگر نظری کا حصول بطریق فکر ممکن نہیں ہوتا تو اس کو تیسرا علم مذکورہ سابقہ دونوں علوم سے حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس کا حصول بطریق فکر ہوتا ہے۔

تشریح :-۔۔۔۔۔ قولہ والنظر :-۔ یعنی جب یہ ثابت ہو گیا کہ تصور و تصدیق میں سے بعض بدیہی ہے اور بعض نظری اور نظری وہ ہے جس کا حصول نظر سے ممکن ہو۔ کیونکہ جس کا حصول ممکن نہ ہو وہ اصطلاح میں بدیہی و نظریت سے متصف نہیں ہوتا تو ضروری ہوا کہ بعض بدیہی ہیں جس میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ نظریات کے حصول کا مبادی ہو۔

قولہ لان من علم :-۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ نظری کو بدیہی سے بطریق فکر حاصل کرنا ممکن ہے خلاصہ دلیل یہ ہے کہ جو شخص پہلے سے اس بات کو جانتا ہے کہ ایک شئی دوسری شئی

کے لئے لازم ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ ملزم موجود ہے تو اس سے تیسری چیز کا علم حاصل ہو جائے گا چنانچہ یہ جانتا ہے کہ دھواں کے لئے آگ لازم ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ دھواں موجود ہے تو اس سے بدیہیہ آگ کا علم حاصل ہو جائے گا ہے تو اگر نظری بدیہی سے بطریق نظر حاصل نہ ہوتی تو تیسرا علم مذکورہ دونوں علوم سے حاصل نہ ہوتا جب کہ وہ حاصل ہے معلوم ہوا کہ نظری بدیہی سے بطریق نظر حاصل ہے۔

قولہ حصل لہ :-۔۔۔۔۔ حاصل فعل ہے جس کا فاعل العلم بوجود الملازم ہے اور اس میں ضمیر مجرور کا مرجع ما قبل میں من علم میں لفظ من ہے اور من العلمین السابقین حصل کے ساتھ متعلق ہے ہما مبتدا ہے جس کا مرجع العلمین السابقین ہے اور خبر العلم بالملازمہ والعلم بوجود الملازم ہے۔ قولہ بالضروری :-۔۔۔۔۔ ضرورت سے یہاں مراد وجوب ہے نظری کا مقابل ضروری نہیں کیونکہ وجود ملزم کے وقت وجود لازم کا علم ضروری نہیں ہوتا بلکہ اس کا علم واجب ہوتا ہے جیسا کہ وہ حکماء کا مذہب ہے۔

قولہ فلزم یکن :-۔۔۔۔۔ یہ گویا قیاس استثنائی ہے اصل عبارت یہ ہے لو لم یکن تحصیل النظری بطریق الفكر یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین لکن یحصل العلم الثالث من العلمین السابقین فیکون تحصیل النظری بطریق الفكر یعنی نظری اگر بطریق فکر حاصل نہ ہوتی تو تیسرا علم مذکورہ دونوں علوموں سے حاصل نہ ہوتا لیکن تیسرا علم مذکورہ دونوں علوموں سے حاصل ہے لہذا نظری بطریق فکر حاصل ہے۔

وَالْفِكْرُ وَهُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ مَعْلُومَةٍ لِلتَّادِي إِلَى الْمَجْهُولِ كَمَا إِذَا عَلِمْنَا تَحْصِيلَ مَعْرِفَةِ
الْإِنْسَانِ وَقَدْ عَرَفْنَا الْحَيَوَانَ وَالنَّاطِقَ وَرَبَّنَاهُمَا بَابًا قَدْ عَلِمْنَا الْحَيَوَانَ وَاعْتَرَفْنَا النَّاطِقَ
حَتَّى يَتَأَدَّى إِلَيْنَا مِنْهُ إِلَى تَصَوُّرِ الْإِنْسَانِ وَكَمَا إِذَا أَرَدْنَا التَّصَدِّيقَ بِأَنَّ الْعَالَمَ مَحَادَثٌ
وَوَسَطْنَا الْمَتَغَيِّرَ بَيْنَ طَرَفِي الْمَطْلُوبِ وَحَكَمْنَا بِأَنَّ الْعَالَمَ مَحَادَثٌ فَحَصَلَ لَنَا النَّاطِقُ
بِحَدِّ وَثِيقِ الْعَالَمِ

ترجمہ :-۔۔۔۔۔ اور فکر وہ امور معلومہ کو ترتیب دینا ہے تاکہ وہ مجہول تک پہنچا دے

ما فوق الواحد نہیں بلکہ جمع ہی ہے

وَالْمَعْتَدَاتُ الْأُمُورُ لِأَنَّ التَّرْتِيبَ لَا يُمْكِنُ إِلَّا بَيْنَ شَيْئَيْنِ فَصَاعِدًا وَالْمُرَادُ بِالْعُلُومَةِ الْأُمُورُ الْحَاصِلَةُ صُورًا هَاعِنْدَ الْعَقْلِ وَهِيَ تَتَنَاوَلُ التَّصَوُّرَ يَةً وَالتَّصَدِّقَ يَقِينَةً مِنَ الْيَقِينَاتِ وَالظَّنِّيَّاتِ وَالْجَهْلِيَّاتِ فَإِنَّ الْفِكْرَ كَمَا يَجْرِي فِي التَّصَوُّرَاتِ يَجْرِي أَيْضًا فِي التَّصَدِّقَاتِ وَكَمَا يَكُونُ فِي الْيَقِينِيَّاتِ يَكُونُ أَيْضًا فِي الظَّنِّيَّاتِ وَالْجَهْلِيَّاتِ

ترجمہ: — اور امور کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ ترتیب دو یا اس سے زائد چیزوں درمیان ہی ممکن ہوتی ہے اور معلومتہ سے مراد وہ امور ہیں جن کی صورتیں عقل کے نزدیک حاصل ہیں اور امور حاصل معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو شامل ہیں یقینات سے ہوں یا ظنیات یا جہلیات سے کیونکہ فکر جس طرح تصورات میں جاری ہوتی ہے تصدیقات میں بھی جاری ہوتی ہے اسی طرح معلوم یقینی میں جاری ہوتی ہے اور ظنی و جہلی میں بھی۔

تشریح: — قولہ وَالْمَعْتَدَاتُ الْأُمُورُ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف میں امور کو جمع کیوں بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ ترتیب چونکہ دو یا اس سے زائد چیزوں میں مقصور ہوتی ہے کیونکہ اس میں متعدد ملحوظ ہے جو ایک سے زائد پر دلالت کرتا ہے اس لئے اس کے لئے امر واحد نہیں بلکہ جمع کا لفظ ضروری ہے۔

قولہ وَالْمُرَادُ: یعنی تعریف میں جو امور معلومتہ ہے اس میں معلومتہ سے مراد وہ امور ہیں جن کی صورتیں عقل کے نزدیک حاصل ہوں عام ہے وہ صورتیں تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ اور تصدیقیہ بھی عام ہیں یقینیہ ہوں یا ظنیہ یا جہلیہ

قولہ مِنَ الْيَقِينَاتِ: — یہ بیان ہے معلومات تصدیقیہ کا کہ وہ عام ہیں یقینیہ ہوں یا ظنیہ یا جہلیہ۔ ان تینوں کا ذکر بطور تفصیل ہے کہ معلومات تصدیقیہ ان کے علاوہ بھی ہیں۔ حکم احد طرفین کا ثانی کے امتناع کے ساتھ ہے یا تجویز کے ساتھ پہلا اگر خارج کے مطابق ہے تو وہ یقین

ہے اور اگر خارج کے مطابق نہیں تو جہل مرکب ہے اور دوسرا اگر بجانب راجح ہے تو ظن ہے وغیرہ وغیرہ
قولہ فَإِنَّ الْفِكْرَ: — یہ جواب ہے اس سوال کا کہ فکر میں جو معلومات ہوتے ہیں ان کو عام کرنے کی وجہ کیا ہے کہ وہ معلومات تصوریہ بھی ہوتے ہیں اور تصدیقیہ بھی۔ تصدیقیہ بھی عام ہیں یقینیہ ہوتے ہیں اور ظنیہ و جہلیہ بھی۔ جواب یہ کہ فکر چونکہ تمام معلومات میں جاری ہوتی ہے خواہ وہ تصوریہ ہوں یا تصدیقیہ اس لئے اس کو عام کیا گیا۔ کیا جبری میں جو کاف ہے وہ دو فعلوں کو جو ہر دو میں محض ملانے کے لئے آیا ہے جس طرح کیا کیوں میں کاف ملانے کے لئے آیا ہے۔

أَمَّا الْفِكْرُ فِي التَّصَوُّرِ وَالتَّصَدِّقِ الْيَقِينِيِّ فَمَا ذَكَرْنَا وَأَمَّا فِي الظَّنِّ فَكَمْ قَوْلًا هَذَا الْحَالُ يُتَشَرُّعُهُ الْقَرَابُ وَكُنْ حَالُ يُتَشَرُّعُهُ الْقَرَابُ يَنْهَدِمُ فَبِذَا الْحَالُ يُنْهَدِمُ وَأَمَّا فِي الْجَهْلِيِّ فَمَا إِذَا قِيلَ الْعَالَمُ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمَوْثَرِ وَكُلُّ مُسْتَعْنٍ عَنِ الْمَوْثَرِ قَدْ بَدَأَ الْعَالَمُ قَدِيمًا

ترجمہ: — لیکن فکر جو تصور و تصدیق یقینی میں ہوتی ہے تو وہ جیسا کہ ہم نے ماقبل میں بیان کیا اور لیکن ظنی میں تو جیسا کہ ہمارا قول ہے یہ دیوار اس سے مٹی گرتی ہے اور لکڑی دیوار جس سے مٹی گرے وہ گر جاتی ہے لہذا یہ دیوار گر جائے گی۔ اور لیکن جہلی میں تو جیسا کہ کہا جائے کہ عالم موثر ہے مستغنی ہے اور ہر وہ جو موثر ہے مستغنی ہو قديم ہے لہذا عالم قديم ہے۔

تشریح: — قولہ أَمَّا الْفِكْرُ: — ماقبل میں یہ جو کہا گیا تھا کہ فکر تصور میں جاری ہوتی ہے اور تصدیق میں بھی۔ یقینی میں جاری ہوتی ہے اور ظنی و جہلی میں بھی اس لئے اس عبارت سے ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے کہ فکر جو تصور میں جاری ہوتی ہے پٹا خچہ اس کی مثال ماقبل میں انسان سے متعلق گذری کہ وہ حیوان ناطق ہے اسی طرح وہ فکر جو تصدیق یقینی میں جاری ہوتی ہے۔ اس کی مثال بھی عالم کے حادث ہونے سے متعلق گذری کہ عالم مستغنی و کل مستغنی حادث لیکن ظنی و جہلی کی مثال آگے مذکور ہے۔

قولہ وَأَمَّا فِي الظَّنِّ: — یعنی وہ فکر جو تصدیق ظنی میں جاری ہوتی ہے یعنی جس کے جانب مروج

بھی احتمال ہو وہ یہ کہ یہ دیوار ہے جس سے مٹی گرتی ہے اور ہر وہ دیوار جس سے مٹی گرے وہ گرجاتی ہے لہذا یہ دیوار گرجائے گی۔ سوال اس قیاس کا صغریٰ ہذا لحاظ بنشر منہ الترابط یعنی یہ دیوار اس سے مٹی گرتی ہے یقینی ہے اس کو تصدیق ظنی میں کیسے بیان کیا گیا؟ جواب ظنی سے مراد عام ہے کہ ان کے تمام یا بعض مقدرے قطعی نہ ہوں۔ یہ قیاس ظنی اس لئے ہے کہ اس کے جانب مروج یہ احتمال بھی ہے کہ یہ دیوار نہ گرے۔ خیال رہے کہ کبریٰ کل حائط بنشر منہ الترابط میں حذف موصوف کیساتھ ہے اہل میں یہ ہے کل نہ بنشر منہ الترابط تاکہ یہ قیاس شکل اول ہو جائے اور حدا وسط صغریٰ کا محمول اور کبریٰ کا موصوف ہو۔ قولہ دامافی الجھلی :- یعنی وہ فکر جو تصدیق جہل میں جاری ہوتی ہے وہ یہ کہ عالم موثر سے مستغنی ہے اور ہر وہ جو موثر سے مستغنی ہو وہ قدیم ہے لہذا عالم قدیم ہے۔ یہ اگرچہ شکل اول کا نتیجہ ہے لیکن واقع اس کے خلاف ہے کیونکہ عالم حادث ہے جو تغیر و تبدل کو قبول کرتا ہے حالات و واقعات اس پر شاہد ہیں۔

لَا يَقَالُ الْعِلْمُ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمَشْتَرَكَةِ فَإِنَّهُ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْحَصُولِ الْعَقْلِيِّ كَذَلِكَ يُطْلَقُ عَلَى الْاِعْتِقَادِ الْجَازِمِ الْمطَابِقِ الثَّابِتِ وَهُوَ أَخْصُّ مِنَ الْأَوَّلِ وَمِنْ شَرَايِطِ التَّعْرِيفَاتِ أَنْ تَحْصُرَ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْأَلْفَاظِ الْمَشْتَرَكَةِ لِأَنَّا نَقُولُ الْأَلْفَاظُ الْمَشْتَرَكَةُ لَا تَسْتَعِلُّ فِي التَّعْرِيفَاتِ إِلَّا إِذَا قَامَتْ قَرِينَةٌ تَدُلُّ عَلَى تَعْيِينِ الْمُرَادِ مِنْ مَعَانِيهَا وَهِيَ قَرِينَةٌ دَالَّةٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْعِلْمِ الْمَذْكُورِ فِي التَّعْرِيفِ الْحَصُولِ الْعَقْلِيِّ فَإِنَّهُ لَمْ يَنْتَرِكَ فِي هَذَا الْكِتَابِ إِلَّا بَلَمَ -

ترجمہ :- اعتراض نہ کیا جائے کہ تعریف میں علم الفاظ مشترکہ میں سے ہے اس لئے کہ وہ جس طرح حصول عقلی پر بولا جاتا ہے اس اعتبار سے اعتقاد جازم مطابق ثابت پر بولا جاتا ہے اور یہ معنی پہلا معنی سے خاص ہے اور تعریفات کے شرائط سے الفاظ مشترکہ کے استعمال سے احتراز کرنا ہے اس لئے جواب ہم دیں گے کہ الفاظ مشترکہ تعریفات میں مستعمل نہیں ہوتے مگر جب کہ ایسا قرینہ موجود ہو جو ان کے معنوں کے مراد کے تعین پر دلالت کرے اور وہ قرینہ یہاں موجود ہے جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تعریف میں علم مذکور

سے مراد حصول عقلی ہے کیونکہ اس کی تفسیر اس کتاب میں اسی سے کی گئی ہے۔

تشریح :- قولہ لا يقال :- یہ اعتراض فکر کی تعریف میں جو ترتیب امور معلومہ میں معلومہ ہے اس پر وارد ہے کہ معلومہ مشتق ہے علم سے اور علم الفاظ مشترکہ سے ہے کہ اس کا اطلاق باعتبار وضع حصول عقلی پر ہوتا ہے اسی طرح اعتقاد جازم مطابق واقع و ثابت پر بھی اور مبدأ اشتقاق کا اشتراک چونکہ مشتق کے اشتراک کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے معلومہ بھی مشترک ہو واجب کہ شرائط تعریف سے الفاظ مشترکہ سے احتراز کرنا لازم ہے اس لئے کہ تعریف سے مقصود ذاتیات پر مطلع ہونا اور غیر سے امتیاز کرنا ہے تو اگر تعریف میں الفاظ مشترکہ ہوں تو مقصد مذکور فوت ہو جائے گا کہ اس سے مراد و معنی متعین ہوتا ہے۔

قولہ لان القول :- یہ جواب ہے اعتراض مذکور کہ تعریف میں الفاظ مشترکہ کا استعمال اس وقت ممنوع ہے جب کہ تعین معنی پر کوئی قرینہ موجود نہ ہو۔ لیکن اگر موجود ہو تو بلاشبہ اس کا استعمال جائز ہے اور یہاں بھی دوسری صورت ہے کہ علم سے مراد حصول عقلی ہے قرینہ اس پر یہ کہ اس کتاب میں علم کا استعمال جب بھی کیا گیا ہے اس سے مراد حصول عقلی لیا گیا ہے۔

وَأَمَّا اُعْتِبَارُ الْجَهْلِ فِي الْمَطْلُوبِ حَيْثُ قَالَ لِلتَّادِي إِلَى الْمَجْهُولِ لَا اسْتِعْمَالَهُ اسْتِعْلَامَ الْمَعْلُومِ وَتَحْصِيلُ الْحَاصِلِ وَهُوَ اَعْتَمَدٌ مِنْ أَنْ يَكُونَ تَصَوُّرِيًّا أَوْ تَصَدِّيقِيًّا أَمَّا الْمَجْهُولُ التَّصَوُّرِيُّ فَالْكَسْبُ مِنَ الْأُمُورِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَأَمَّا الْمَجْهُولُ التَّصَدِّيقِيُّ فَالْكَسْبُ مِنَ الْأُمُورِ التَّصَدِّيقِيَّةِ

ترجمہ :- اور مطلوب میں جہل کا اعتبار کیا گیا ہے چونکہ مصنف نے کہا للتادی الى المجهول - کیونکہ استعلام معلوم اور تحصیل حاصل محال ہے اور مجہول عام ہے کہ وہ تصوری ہو یا تصدیقی؛ لیکن مجہول تصوری ہو تو اس کا کسب امور تصوریہ سے ہوگا اور لیکن مجہول تصدیقی ہو تو اس کا کسب امور تصدیقیہ سے ہوگا۔

تشریح :- قولہ وَأَمَّا اُعْتِبَارُ :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مطلوب، للتادی الى المجهول

میں جہل کا امتبار کیا گیا جبکہ یوں کہنا چاہیے للتادی الی المطلوب تاکہ معلوم و مجہول دونوں کو شامل ہو جائے
جواب یہ کہ فکر میں چونکہ امور معلوم سے مطلوب مجہول حاصل کیا جاتا ہے پس اگر مطلوب کو عام رکھا
جائے تو امور معلوم سے مطلوب معلوم حاصل ہوگا۔ جس سے تحصیل حاصل اور استعلام معلوم یعنی جو
چیز پہلے حاصل تھی اس کو پھر حاصل کرنا یا جو چیز پہلے سے معلوم تھی پھر اس کو معلوم کرنا لازم آئے گا جو بالکل
محال ہے۔ اس لئے مطلوب کو مجہول کے ساتھ خاص کیا گیا کہ امور معلوم سے مطلوب مجہول ہی حاصل ہوگا
قولہ وهو عام :- امور معلوم چونکہ عام ہیں کہ وہ معلومات تصوریہ بھی ہوتے ہیں اور
معلومات تصدیقیہ بھی اس لئے مجہول بھی عام ہوگا کہ وہ مجہول تصوری بھی ہوگا اور مجہول تصدیقی بھی اور
مجہول تصوری کا کسباب معلومات تصوریہ سے ہوگا اور مجہول تصدیقی کا کسباب معلومات تصدیقی
سے ہوگا۔

وَمِنْ لَطَائِفِ هَذِهِ التَّعْرِيفِ أَنَّهُ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْعِلَلِ الْأَرْبَعِ فَالترتيبُ إشارةٌ إِلَى الْعِلَّةِ
الْمُتَوَرِّتَةِ بِالمطابقةِ فَإِنَّ صُورَةَ الْفِكْرِ هِيَ الْهَيْئَةُ الْاجْتِمَاعِيَّةُ لِلتَّصَوُّرَاتِ وَ
التَّصَدِيقَاتِ كَالْهَيْئَةِ الْحَاصِلَةِ لِأَجْزَاءِ السَّرِيرِ فِي اجْتِمَاعِهَا وَتَوَتُّبِهَا إِلَى الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ
بِالالتزامِ إِذْ لَا يَدُلُّ لِكُلِّ تَرْتِيبٍ مِنْ مُرْتَبٍ وَهِيَ الْقُوَّةُ الْعَاقِلَةُ كَالْجَارِ لِلْسَّرِيرِ وَأَمَّا
مَعْلُومَةُ إِشَارَةِ إِلَى الْعِلَّةِ الْمَادِيَّةِ كَقَطْعِ الْخَشَبِ لِلْسَّرِيرِ وَلِلتَّادِي إِلَى مَجْهُولِ إِشَارَةِ
إِلَى الْعِلَّةِ الْغَائِبِيَّةِ فَإِنَّ الْغَرَضَ مِنْ ذَلِكَ التَّرْتِيبَ لَيْسَ إِلَّا أَنْ يُتَادَى الذَّنُّ إِلَى
الْمَطْلُوبِ الْمَجْهُولِ كَجُلُوسِ السُّلْطَانِ مَثَلًا عَلَى السَّرِيرِ۔

ترجمہ :- اور اس تعریف کی خوبوں میں سے ایک یہ ہے کہ وہ تعریف چاروں علتوں پر
مشتمل ہے پس لفظ ترتیب علت صوریہ کی طرف بالمطابقہ اشارہ کرتا ہے کیونکہ فکر کی صورت یہی ہیئت
اجتماعیہ ہے جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہے چنانچہ وہ ہیئت جو اجزاء تحت کو ان کے اجتماع
ترتیب سے حاصل ہوتی ہے اور علت فاعلیہ کی طرف بالالتزام اشارہ کرتا ہے اس لئے کہ ہر ترتیب کے

لئے مرتب کا ہونا ضروری ہے اور وہ قوت عاقلہ ہے جیسے بڑھتی تخت کے لئے اور امور معلوم علت
مادیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے لکڑی کے تختے تخت کے لئے اور للتادی الی مجہول علت غائیہ کی
طرف اشارہ کرتا ہے اس لئے کہ اس ترتیب سے غرض صرف یہی ہے کہ ذہن مطلوب مجہول تک پہنچ
جائے جیسے بادشاہ کا بیٹھا تخت پر۔

تشریح :- قولہ وَمِنْ لَطَائِفِ :- لَطَائِفُ جمع لطیفہ بمعنی نکتہ و خوبی ہے۔ لَطَائِفُ
پر من تعریف سے یہ اشارہ ہے کہ اس تعریف میں بہت ساری خوبیاں ہیں جن میں سے بعض کو یہاں
بیان کیا گیا ہے۔ ایک یہ کہ وہ چار علتوں پر مشتمل ہے دو سرا یہ کہ تعریف میں متقابلین یعنی علم و مجہول
کا ذکر ہے تیسرا یہ کہ ترتیب کے لئے دو امر کا ہونا ضروری ہے چوتھا یہ کہ ایک لفظ ترتیب سے دو علتوں کی
طرف اشارہ ہے وغیرہ وغیرہ۔

قولہ اذ لا بد :- ہر مرکب خارجی کے لئے چار علتوں کا ہونا ضروری ہے لیکن فکر مرکب
ذہنی ہے جس کے لئے چار علتوں کا ہونا اگرچہ لازم و ضروری نہیں لیکن اس کی خوبوں میں سے ضروری
چنانچہ ترتیب علت صوریہ کی طرف بالمطابقہ اشارہ کرتا ہے کیونکہ فکر کی صورت یہی ہیئت اجتماع
ہے جو تصورات و تصدیقات کو حاصل ہوتی ہے جیسے وہ ہیئت جو اجزاء تحت کو جمع ہونے سے
عارض ہوتی ہے اور وہی ترتیب علت فاعلیہ کی طرف بالالتزام دلالت کرتی ہے کیونکہ ہر ترتیب
کے لئے مرتب کا ہونا ضروری ہوتا ہے اور وہ قوت عاقلہ ہے جیسے بڑھتی تخت کیلئے اور امور معلوم
علت مادیہ کی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے لکڑی کے ٹکڑے تخت کیلئے اور للتادی الی مجہول علت غائیہ
کی طرف اشارہ کرتا ہے کیونکہ اس سے مقصد یہی ہے کہ ذہن مطلوب مجہول تک پہنچ جائے جیسے
بادشاہ کا بیٹھا تخت پر۔

قولہ العلل الاربع :- علتیں چار یہ ہیں (۱) علت فاعلیہ (۲) علت غائیہ (۳) علت مادی
(۴) علت صوریہ۔ علت فاعلیہ وہ ہے جو معلول کے صدور کا باعث ہو جیسے بیٹھا تخت پر۔
علت مادی وہ ہے جو معلول کا جزء اور اس کی وجہ سے معلول بالقوہ موجود ہو جیسے لکڑی کے
ٹکڑے تخت کے لئے۔ علت صوریہ وہ ہے جو معلول کا جزء اور اس کی وجہ سے معلول کا وجود

بالفعل ہو جیسے وہ ہیئت جو تحت کو عارض ہے۔

قولہ فالترتیب اشارۃً: یعنی لفظ ترتیب سے دو امر کی طرف اشارہ ہے ایک علت مہوڑ کی طرف اور دوسرا علت فاعل کی طرف لیکن اول کی طرف اشارہ بالمطابقت ہے اور دوم کی طرف اشارہ بالانترام ہے کیونکہ لفظ کی دلالت اگر تمام معنی موضوع لے کر ہو تو وہ دلالت بالمطابقت ہوتی ہے اور اگر خارج لازم معنی موضوع لے کر ہو تو وہ دلالت بالانترام ہوتی ہے ظاہر ہے ترتیب سے ہیئت اجتماع اس کا معنی مطابقتی ہے اور اس کا مرتب یعنی ترتیب دینے والا ہونا خارج لازم معنی موضوع لے کر ہے لیکن امور معلومہ سے جو علت مادیہ کی طرف اشارہ ہے اور للمادی الی الجہول سے جو علت غائیہ کی طرف اشارہ ہے وہ بالمطابقت ہے لیکن اس کو یہاں اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ اس کی ایک ہی صورت ہے۔ برخلاف ماقبل کہ اس کی دو صورتیں ہیں اس لئے اس کو واضح کیا گیا۔ اور یہاں پر لفظ اشارہ کہا گیا دلالت نہیں اس کی وجہ غالباً یہ کہ علل العجبہ کا مرکب خارجی کیلئے ہونا حقیقت ہے اور مرکب فنی کے لئے ہونا مجاز ہے۔

وَذَلِكَ التَّرتِيبُ أَيْ الْفِكْرُ لَيْسَ بِمَوَاقِفَ دَاتِمَا لِأَنَّ بَعْضَ الْعُقُلَاءِ يُنَاقِضُ بَعْضًا فِي مَقْصِدِ أَفْكَارِهِمْ فَهِنْ وَاحِدٌ يَتَأَدَّى فِكْرُهُ إِلَى التَّصْدِيقِ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ وَمِنْ آخَرٍ إِلَى التَّصْدِيقِ بِقَدَمِهِ بَلِ الْإِنْسَانُ الْوَاحِدُ يُنَاقِضُ نَفْسَهُ بِحَسَبِ الْوَقْتَيْنِ فَقَدْ يَفْكَرُ وَيُؤَدِّي فِكْرُهُ إِلَى التَّصْدِيقِ بِقَدَمِ الْعَالَمِ ثُمَّ يَفْكَرُ وَيُنَاقِضُ فِكْرُهُ إِلَى التَّصْدِيقِ بِحُدُوثِ الْعَالَمِ فَالْفِكْرُ أَنْ لَيْسَ بِمَوَاقِفَ وَأَلَّا لَزِمَ اجْتِمَاعُ التَّنَاقُضَيْنِ فَلَا يَكُونُ كُلُّ فِكْرٍ صَوَابًا۔

ترجمہ: اور وہ ترتیب یعنی فکر ہمیشہ درست نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ بعض عقلاء اپنے افکار کے نتیجے میں بعض عقلاء کے مخالف ہیں پس ایک کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے اور دوسرے کی فکر قدم عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے بلکہ ایک ہی انسان دو وقتوں میں اپنے ہی نفس کے مخالف ہو جاتا ہے پس کبھی فکر کرتا ہے اور اس کی فکر قدم عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے پھر

فکر کرتا ہے اور اس کی فکر حدوث عالم کی تصدیق کی طرف پہنچاتی ہے لہذا دونوں فکر درست نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع تقيضین لازم آئے گا پس ہر فکر درست نہ ہوگی۔

تشریح: قولہ وَذَلِكَ التَّرتِيبُ: لفظ ترتیب سے چونکہ محض ہیئت اجتماع سے متبادر ہوتا ہے اس لئے اس کی تفسیر سے کی گئی کہ ترتیب سے یہاں مراد فکر ہے اور فکر کو بیان نہ کر کے ترتیب کو اس لئے بیان کیا گیا کہ کلام ترتیب سے متعلق ہے کہ وہ تعریف ہے فکر کی اور وضاحت یہاں اسی تعریف کی کی جاتی ہے۔

قولہ لیس بمواقف: گذشتہ بیان سے چونکہ یہ وہم ہو کہ فکر و ترتیب کہ جس میں امور معلومہ کو ترتیب دیکر مجہولات کو حاصل کیا جاتا ہے، صحیح و درست ہوتی ہے۔ اس لئے اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ ہر فکر و ترتیب صحیح و درست نہیں ہوتی بلکہ بعض غلط بھی ہوتی ہے کیونکہ بعض عقلاء اپنے افکار کے نتیجے میں بعض عقلاء کے مخالف ہوتے ہیں بلکہ ایک ہی انسان ایک وقت میں جو فکر کرتا ہے وہ دوسرے وقت میں اس کے خلاف کرتا ہے کیونکہ ایک شخص ایک فکر سے عالم کے قدیم ہونے کی تصدیق حاصل کرتا ہے اور دوسری فکر سے عالم کے حادث ہونے کی تصدیق حاصل کرتا ہے ظاہر ہے دونوں ہی صحیح نہیں ہو سکتیں ورنہ اجتماع تقيضین لازم آئے گا جو بدایت باطل ہے اور یہ چونکہ مسلم ہے کہ فطرت انسانیہ صحیح و غلط کے درمیان امتیاز کرنے کے لئے کافی نہیں۔ اس لئے ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آئی جو بدیہیات سے نظریات کو حاصل کرنے کا طریقہ بتائے۔ اور یہ تیلے کہ فلال فکر صحیح ہے اور فلال غلط! اسی قانون کا نام منطق ہے

قولہ بل الانسان: کلمہ بل سے ترقی مقصود ہے کہ جو استدلال ایک آدمی سے ہو وہ بہ نسبت دو آدمی کے استدلال کے زیادہ ظاہر ہے اور غلطی چونکہ تصورات و تصدیقات دونوں میں واقع ہوتی ہیں لیکن جو غلطی تصورات میں واقع ہوتی ہے وہ چونکہ زیادہ ظاہر نہیں اس لئے یہاں صرف اسی غلطی کو بیان کیا گیا جو تصدیقات میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ بحدوثہ: سوال تناقض کے لئے ایجاب و سلب میں اختلاف ضروری ہے جو العالم قدیم اور العالم حادث میں مفقود ہے۔ جواب العالم حادث چونکہ بمنزلہ العالم لیس بقدم

ہے لہذا العالم لیس بقدم کی نفیض العالم قدیم ہوئی اسی طرح العالم قدیم بمنزلہ العالم لیس بحادث ہے لہذا العالم لیس بحادث کی نفیض العالم حادث ہوتی۔

قولہ واللازم: یعنی دونوں فکر اگر غیر درست نہ ہوں بلکہ درست ہوں بواجب سماع نفیضین لازم آئے گا جو محال ہے۔ شرح میں فہم فی النفیض ان کہنا چاہیے لیکن لازم اجتماع النافیضین لہا گیا اس کی وجہ یہ کہ فکر سے یہاں دو نفیضین جمع نہیں بلکہ ایک نفیض دوسری نفیض کو لازم آتی ہے کیونکہ العالم قدیم العالم حادث کی نفیض نہیں بلکہ اس کی نفیض جو العالم لیس بقدم ہے اس کو لازم ہے لہذا یہاں ہر نفیض دوسری نفیض کو لازم ہے نہ دونوں نفیض جمع ہیں۔

فہست الحاجة إلى قانون يفيد معرفة طرق اكتساب النظريات التصورية والتجريبية من مبرورياتها والأخطاء بأفكار الصحيحة والفاصلة الواقعة فيها أي في تلك الطرق حتى يعرف منه أن كل نظري بأي طريق يكتسب وأي فكر صحيح وأي فكر فاسد وذلك القانون هو المنطق

ترجمہ: — تو ضرورت پیش آتی ایک ایسے قانون کی جو فائدہ دے نظریات تصوریہ و تصدیقیہ کے اکتساب کے طریقوں کی معرفت کا ان کی بدیہیات سے اور وہ قانون فائدہ دے ان افکار صحیحہ و فاسدہ کے احاطہ کا جو ان طرق میں واقع ہوتی ہیں تاکہ اس سے پہچان لیا جائے کہ ہر نظری کس طریقہ سے کسب کی جاتی ہے اور کونسی فکر صحیح ہے اور کونسی فاسد ہے؟ اور یہی وہ قانون منطق ہے تشریح: — قولہ فہست: یہ تفریع ہے کلام مذکور پر کہ ہر فکر جب درست نہیں تو ایک ایسے قانون کی ضرورت پیش آتی الخ۔ معرفۃ طرق مفعول ہے یفید فعل کا۔ اس پر عطف ہے والأخطاء بالأفکار الصمیحۃ کا من مبرورياتہا متعلق ہے اکتساب کے ساتھ اس میں ضمیر تثنیہ کا مرجع تصوریہ و تصدیقیہ ہیں۔ ائی فی تلك الطرق سے فیہا میں جو ضمیر مونث ہے اس کے مرجع کو بیان کیا گیا؟ قولہ من مبرورياتہا۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نظری بدیہی

سے نہیں بلکہ نظری ہی سے حاصل ہوتی ہے چنانچہ انسان کو حیوان ناطق سے حاصل کیا جاتا ہے اور حیوان ناطق کو جسم نالی حساس متحرک بالارادہ سے اور جسم نالی کو جسم مطلق سے حاصل کیا جاتا ہے ہے جواب عبارت کا مطلب یہ ہے کہ نظری کا اکتساب بدیہی سے ہو عام ہے کہ وہ بدیہی ابتداء ہی میں ہو یا بدیہی پر منستی ہو۔ کیونکہ اگر بدیہی پر بھی منستی نہ ہو تو دور یا تسلسل لازم آئے گا جو دونوں باطل ہیں قولہ ان کل نظری۔ نائب فاعل ہے یعرف فعل مجہول کا۔ کل نظری اسم ہے ان کا اور یتب اس کی خبر ہے۔ ائی فکر صحیح معطوف ہے کل نظری پر بائی طریق پر نہیں اسی طرح ائی فکر فاسد بھی معطوف ہے کل نظری پر جیسا کہ معنی سے ظاہر ہے اور ذلك القانون میں ذلك کا اشارہ الیہ الذی مست الحاجة الیہ ہے۔

فالآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه كالمنشأ للنجم فان آلة واسطة بينه وبين الخشب في وصول أثره اليه فالقيد الأخير لا يخرج العلة المتوسطة فإنها واسطة بين فاعلها ومنفعليها إذ علة علة الشيء علة لذلك الشيء بالواسطة فإن كان علة لب وب علة لـج كان أعلى لـج ولكن بالواسطة بـالآلة هي ليست بالواسطة بينهما في وصول أثر العلة البعيدة إلى المعلول لأن أثر العلة البعيدة لا يصل إلى المعلول فضلاً عن أن يتوسط في ذلك شيء آخر وإنما الواسطة اليه أثر العلة المتوسطة لأن الآلة المصاحبة منها وهي من البعيدة.

ترجمہ: — پس آلودہ واسطہ ہے فاعل و منفعل کے درمیان اس کے اثر پہنچنے میں اس کی طرف جس طرح آلودہ بڑھی کیلئے کہ آلودہ بڑھی اور کٹری کے درمیان واسطہ ہے اس کے اثر کے کٹری تک پہنچنے میں تو قید اخیر علت متوسطہ کو خارج کرنے کے لئے ہے کیونکہ وہ واسطہ ہے اس کے فاعل اور منفعل کے درمیان اس لئے کہ علت شی کی علت اس شی کی علت بالواسطہ ہوتی ہے کیونکہ جب کہ علت ہے۔ ب کے لئے اور ب علت ہے ج کے لئے تو ا علت ہو ا ج کے لئے اس کیلئے

علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا ہے۔ چہ جائیکہ اس بارے میں کوئی دوسری شئی واسطہ بھی ہو۔ بے شک علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے اس لئے کہ معلول اس سے صادر ہوا ہے اور وہ علت متوسطہ بعیدہ سے صادر ہوتی ہے۔

تشریح: قولہ فالألة: یعنی آلہ وہ واسطہ ہے فاعل یعنی اثر کرنے والے اور متفعل یعنی اثر قبول کرنے والے کے درمیان متفعل تک فاعل کے اثر کے پہنچنے میں چنانچہ مثال حسّی میں مثلاً آہ کہ بڑھی اور لکڑی کے درمیان واسطہ ہے جو بڑھی کا اثر لکڑی تک اسی آہ کے واسطے سے پہنچتا ہے تو لکڑی متفعل یعنی کٹ جاتی اور دو حصوں میں منقسم ہو جاتی ہے

قولہ الواسطۃ: امام رازی نے بھی شرح اشارات میں آہ کی ہی تعریف بیان کیا ہے تو واسطہ جنس کی طرح اس امر کو شامل ہے جو دوشئی کے درمیان واقع ہو جیسے وہ نسبت جو طرفین کے درمیان ہو تو تعریف میں بین الفاعل و المتفعل کی قید سے وہ واسطہ خارج ہو گئے جن کے دونوں طرف فاعل و متفعل نہ ہوں۔ اس قید کا فائدہ ہونکہ ظاہر تھا اس لئے شرح میں اس کو بیان نہیں کیا گیا صرف قید اخیر پر اکتفا کیا گیا۔

قولہ فالعید الخیر: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ آلہ کی تعریف چونکہ علت متوسطہ سے منقوض ہے اس لئے ضروری ہے اس کے لئے کوئی دوسری قید دل کو بیان کیا جائے چنانچہ پوسٹ کہا جائے ہی الواسطۃ بین الفاعل و المتفعل القریب فی وصول اثرہ الیہ۔ جواب یہ کہ قید اخیر یعنی فی وصول اثرہ سے ہی علت متوسطہ خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اگرچہ اپنے فاعل و متفعل کے درمیان واسطہ ضرور ہے لیکن علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا البتہ علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے۔

قولہ فانہا واسطۃ: یہ اس سوال کا جواب ہے کہ علت متوسطہ جب تعریف میں داخل نہیں تو اس کو قید اخیر سے خارج کرنا مفہول ہے کیونکہ خروج فرع دخول ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ علت متوسطہ تعریف میں داخل ہے کیونکہ وہ واسطہ ہے جو فاعل و متفعل کے درمیان واقع ہے لیکن وہ قید اخیر سے خارج ہو جاتی ہے جیسا کہ گزرا۔

قولہ اذ علۃ: یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ علت متوسطہ جو فاعل و متفعل کے درمیان واسطہ ہے وہ کیسے؟ جواب یہ کہ علت شئی کی علت اس شئی کی علت بواسطہ ہوتی ہے کیونکہ مثلاً آہ کہ علت ہے ب کے لئے اور ب علت ہے ج کے لئے تو علت ہوا ج کے لئے لیکن ب کے واسطے سے مگر ب اس امر میں واسطہ نہیں کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک پہنچے۔ اس لئے کہ علت بعیدہ کا اثر معلول تک نہیں پہنچتا (چہ جائیکہ کوئی دوسری شئی ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو) البتہ علت متوسطہ کا اثر معلول تک پہنچتا ہے کیونکہ معلول علت متوسطہ سے صادر ہے اور علت متوسطہ علت بعیدہ سے صادر ہے۔

قولہ فضلاً: یعنی توسط فی الوصول فرع ہے تحقق وصول کی توجیب اصل منتفی ہو گیا تو فرع بدرجہ اولیٰ منتفی ہو گئی۔

وَالْقَائِنُ هُوَ أَمْرٌ كُلُّهُ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَفَ أَحْكَامُهَا مِنْهُ كَقَوْلِ النَّحَّاطِ الْفَاعِلُ مَرْفُوعٌ فَإِنَّهُ أَمْرٌ كُلُّهُ يَنْطَبِقُ عَلَى جَمِيعِ جُزْئِيَّاتِهِ لِيَتَعَرَفَ أَحْكَامُ جُزْئِيَّاتِهِ مِنْهُ حَتَّى يَتَّعَرَفَ مِنْهُ أَنَّ نَزِيدًا مَرْفُوعٌ فِي قَوْلِهِ ضَرْبٌ نَزِيدٌ فَإِنَّهُ فَاعِلٌ

ترجمہ: اور قائلون وہ امر کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے تاکہ ان جزئیات کے احکام اس امر کلی سے پہچانے جائیں جیسے نخیوں کا قول الفاعل مرفوع کیونکہ وہ امر کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتا ہے اس سے جزئیات کے احکام پہچانے جاتے ہیں یہاں تک کہ اس سے یہ پہچانا جاتا ہے کہ نَزِيدٌ مرفوع ہے عرب کے قول ضربٌ نَزِيدٌ میں اس لئے کہ وہ فاعل ہے۔

تشریح: قولہ وَالْقَائِنُ۔ قائلون لفظ یونانی یا سریانی ہے جو لغت میں سطر کتاب کے لئے موضوع ہے اصطلاح میں وہ امر کلی ہے جو تمام جزئیات پر منطبق ہو تاکہ اس امر کلی میں جزئیات کے احکام پہچانے جائیں چنانچہ علم نحو میں کُلُّ فاعل مرفوع الیہ امر کلی ہے جس سے ضربٌ نَزِيدٌ میں نَزِيدٌ کا حکم معلوم ہے کہ وہ مرفوع ہو گا کیونکہ وہ ترکیب میں فاعل واقع ہے۔

وَالَّذِي كَانَ الْمُنْطِقُ أَلَهُ لَأَنَّهُ فَاسِطَةٌ بَيْنَ الْقُوَّةِ الْعَاقِلَةِ وَبَيْنَ الْمَطَالِبِ الْكَسْبِيَّةِ فِي الْاِكْتِسَابِ
وَالَّذِي كَانَ قَالُونَ أَنَّ مَسَائِلَهُ قَوَانِينُ كَلِمَةٍ مُنْطَبِقَةٌ عَلَى سَائِرِ جُزْئِيَّاتِهَا كَمَا إِذَا
عَرَفْنَا أَنَّ السَّالِبَةَ الضَّرِيَّةَ يَتَمَعَّكُسُ إِلَى سَالِبَتِهِ دَائِمَةً عَرَفْنَا أَنَّهَا أَتَتْ قَوْلَنَا
لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ مَحْجَرٌ بِالضَّرِيَّةِ وَهِيَ يَتَعَكَّسُ إِلَى قَوْلِنَا لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِالْإِنْسَانِ دَائِمًا

ترجمہ: — اور منطق الہ اس لئے ہے کہ وہ قوت عاقلہ اور مطلب کسبہ کے درمیان اکتساب میں
واسطہ ہے اور منطق قالون اس لئے ہے کہ اس کے مسائل قوائین کلیہ ہیں جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہوتے
ہیں چنانچہ جب ہم نے پہچانا کہ سالبہ ضروریہ کا عکس سالبہ دائمہ ہوتا ہے تو ہم نے اس سے یہ پہچانا کہ
کہ ہمارا قول لاشی من الانسان محجر بالضرورية کا عکس ہمارا قول لاشی من الحجر بالانسان دائمہ ہوگا۔

تشریح: — قولہ انما كان المنطق :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطق کو الہ کس اعتبار سے کہا
گیا ہے ؟ جواب یہ کہ منطق کو الہ اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ وہ اکتساب کے وقت قوت عاقلہ اور مطالب کسبہ
کے درمیان واسطہ ہوتی ہے۔

قولہ وانما كان قالونا :- یہ اس سوال کا جواب ہے کہ منطق کو قالون کہنے کی وجہ کیا ہے ؟
جواب یہ کہ منطق کے مسائل چونکہ قوائین کلیہ ہوتے ہیں جو اپنے تمام مسائل پر منطبق ہوتے ہیں اس لئے
اس کو قالون کہا جاتا ہے چنانچہ سالبہ ضروریہ کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کا عکس سالبہ دائمہ آتا ہے
لہذا لاشی من الانسان محجر بالضرورية چونکہ سالبہ ضروریہ ہے۔ اس لئے اس کا عکس لاشی من الحجر بالانسان
دائمہ سالبہ دائمہ آئے گا۔

والله قال لعصم مراعاتها الذين لان المنطق ليس هو نفسه يعصم الذين عن الخطاء
والا لکم يعي من المنطقی خطاءاً مبداً وليس كذلك فبان ان ربها يخطئ
لاهمال الاله

ترجمہ: — اور مصنف نے فرمایا تعصم مراعاتها الذين اس لئے کہ منطق بذات خود ذہن کو خطا
سے نہیں بچاتی درستہ کسی منطقی کو کبھی بھی خطا عارض نہ ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ وہ کبھی اوقات
الہ کا لحاظ نہ کرنے کی وجہ سے خطا میں مبتلا ہو جاتا ہے

تشریح: — قولہ وانما قال :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے منطق کی تعریف میں
تعصم مراعاتها الذين یعنی یہ کیوں کہا کہ اس کی رعایت ذہن کو خطا سے بچاتی ہے وہ خود کیوں نہیں بچاتی
ہے ؟ جواب یہ کہ منطق کے اندر یہ صلاحیت ہے کہ وہ ذہن کو خطا سے بچائے لیکن یہ اسی وقت
ہے جب کہ اس کا اعتبار و لحاظ کیا جائے چنانچہ چاقویں یہ صلاحیت ہے کہ وہ کاٹنے کا کام انجام دیتا
ہے لیکن یہ اسی وقت ہے جب کہ اس کا لحاظ کیا جائے کہ نرم چیزوں کے ساتھ دھار دار کی طرف منس
کر کے ہاتھ سے حرکت دیا جائے۔

قولہ واللهم :- یعنی منطق بنفس نفیس ذہن کو فکری خطا سے نہیں بچاتی بلکہ اس کی رعایت
ذہن کو فکری خطا سے بچاتی ہے کیونکہ اگر وہ بنفس نفیس خطا سے بچاتی تو کسی بھی منطق سے کبھی بھی
خطا سرزد نہ ہوتی حالانکہ خطا سرزد ہوتی رہتی ہے جیسا کہ حدوث عالم اور قدم عالم سے متعلق
گذرا۔ چنانچہ چاقو کا کام کاٹنا ہے۔ اس وقت جب کہ اس کا یہ لحاظ کیا جائے کہ اس کے دھار دار
جانب سے ملائم شئی کی طرف منس کر کے حرکت دیا جائے۔ اور اگر یہ لحاظ نہ کیا جائے تو چاقو سے کبھی بھی
کاٹا نہیں جاسکتا !

هَذَا هُوَ مَقْهُومُ التَّعْرِيفِ وَأَمَّا احْتِرَازَاتُهُ فَالْأَلَةُ بِمَنْزِلَةِ الْجَنْسِ وَالْقَالُونِيَّةُ بِمَنْزِلَةِ
الْفَصْلِ يَخْرُجُ الْأَلَاتُ الْجَزْئِيَّةُ لِأَرْبَابِ الصَّنَائِعِ وَقَوْلُهُ تَعَصَّمُ مُرَاعَاتُهَا الَّذِينَ
عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْفِكْرِ يُخْرِجُ الْعُلُومَ الْقَالُونِيَّةَ الَّتِي لَا تَعَصَّمُ مُرَاعَاتُهَا الَّذِينَ
عَنِ الضَّلَالِ فِي الْفِكْرِ بَلْ فِي الْمَقَالِ كَالْعُلُومِ الْعَرَبِيَّةِ

ترجمہ: — یہ وہ مفہوم تعریف ہے اور لیکن اس کے احترازات تو لفظ الہ بمنزلہ جنس ہے اور قالونیت

بمنزلة فصل ہے جو آلات ہر مہ کو خارج کر دیتا ہے اور ان کا قول تعم مراعاتہا الذہن عن الخطاء فی الفکر ان علوم قانونیہ کو خارج کرتا ہے جن کی رعایت ذہن کو ضلال و گمراہی سے نہیں بچاتی بلکہ وہ قوانین مقال و گفتگو میں غلطی سے بچاتے ہیں جیسے علوم عربیہ

تشریح: قولہ ہذا اھو مفہوم: یعنی مذکورہ بالا توضیحات منطق کے مفہوم تعریف سے متعلق تھیں لیکن اب اس تعریف کے استرازاات وجود و عدم کے اعتبار سے یہ ہیں کہ آلہ بمنزلہ جنس ہے اور قانونیہ بمنزلہ فصل بعید! جس سے آلات ہر مہ خارج ہو جاتے ہیں جو اباب صنعت و حرفت مثلاً برہمنی و سنار وغیرہ کے لئے ہوتے ہیں اور قید اخیر یعنی تعم مراعاتہا الذہن بمنزلہ فصل قریب ہے جس سے وہ علوم قانونیہ خارج ہو جاتے ہیں جس کی رعایت ذہن کو فکر میں نہیں بلکہ گفتگو میں بچاتی ہے جیسے علوم عربیہ!

قولہ کالعلوم العربیہ: یہ علوم وہ ہیں جن میں سے آٹھ قواعد اصول ہیں اور چار فروع اصول یہ ہیں (۱) علم متن لغت (۲) علم صرف (۳) علم اشتقاق (۴) علم نحو (۵) علم معانی (۶) علم بیان (۷) علم عروض (۸) علم قافیہ۔ فروع یہ ہیں (۱) علم رسم الخط (۲) علم قرص شعر قرص بفتح قاف بمعنی شعر خواندن ہے اور وہ علم ہے جس کے ذریعہ شعر کو پہچانا جاتا ہے کہ وہ میوہ سے سالم و محفوظ ہے (۳) علم انشاء نثر من الخطیب والرسائل (۴) علم محاضرات جیسے توالیع وغیرہ۔

وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا التَّعْرِيفُ سَمَاءً لَا تَكُونُ فِيهَا أَلْفٌ عَامَرٌ مِنْ عَوَارِضِهِمْ فَاتَّ الدَّالِي لَشَيْءٍ إِنَّمَا يَكُونُ لَهُ فِي نَفْسِهِ وَالْأَلِيَّةُ لِلْمَنْطِقِ لَيْسَتْ لَهُ فِي نَفْسِهِ بَلْ بِالْقِيَاسِ إِلَى غَيْرِهِ مِنَ الْعُلُومِ الْحَكِيمَةِ وَلَا نَهْ تَعْرِيفٌ بِالْغَايَةِ إِذَا غَايَةُ الْمَنْطِقِ الْعَمَلَةُ مِنَ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ وَغَايَةُ أَلْفٍ تَكُونُ خَارِجَةً عَنْهُ وَالتَّعْرِيفُ بِالْخَامِرِ جَرَسٌ

ترجمہ: اور یہ تعریف رسم اس لئے ہے کہ اس کا آلہ ہونا اس کے عوارض میں سے ایک عارض ہے کیونکہ شئی کا جو ذاتی ہے وہ اس کی ذات کے لئے فی نفسہ ہوتا ہے اور منطق کے لئے آلہ ہونے کا وہ مفہ

اس کی ذات میں داخل نہیں بلکہ اس کے غیر یعنی علوم حکمیہ کی طرف قیاس کے اعتبار سے ہے اور اس لئے کہ وہ تعریف غایت کے ساتھ ہے کیونکہ منطق کی غایت فکر میں خطاء سے بچنا ہے اور شئی کی غایت اس سے خارج ہوتی ہے اور تعریف خارج کے ساتھ رسم کہلاتی ہے۔

تشریح: قولہ وانہا کان: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے منطق کی تعریف رسمو سے فرمایا حدوہ یا عرفوہ سے نہیں۔ ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ منطق کی تعریف مذکورہ جو نہ رسم ہے اس لئے اس کو مصنف نے رسمو سے بیان کیا حدوہ یا عرفوہ سے نہیں۔ لیکن تعریف مذکورہ رسم اس لئے ہے کہ تعریف آلہ سے ہے اور آلہ ہونا عارض ہے عوارض شئی میں سے کیونکہ شئی کا ذاتی ہونا فی نفسہ اس شئی کے لئے ہوتا ہے اور آلہ ہونا فی نفسہ منطق کے لئے نہیں بلکہ غیر یعنی علوم حکمیہ کے اعتبار سے ہوتا ہے شئی کی تعریف حدی ذاتیات سے ہوتی ہے اور ذاتیات شئی کی حقیقت کا جوہر ہوتی ہیں اور تعریف یہاں عصمت عن الخطاء فی الفکر سے کی گئی ہے جو منطق کی غایت ہے اور غایت شئی، شئی سے خارج ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے جو تعریف خارج سے ہو وہ رسم کہلاتی ہے۔

قولہ انما یكون له: یعنی شئی کا جب فی نفسہ لحاظ کیا جائے اور اس کے ماسوا سے قطع نظر کیا جائے تو اس کے لئے ذاتی کا ثبوت واجب و ضروری ہو جاتا ہے۔

قولہ لیست له: اس جگہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ منطق کے لئے آلہ ہونا باعتبار اس کی ذات کے بھی ہوتا ہے کیونکہ اس کے بعض مسائل بھی بعض کے لئے آلہ ہوتے ہیں۔ جواب اس کا یہ کہ بعض کے لئے یہاں آلہ ہونا بھی باعتبار بعض آخر کے ہے باعتبار اس کی ذات کے نہیں۔

وَهُمَا فَاثْنَانِ جَلِيلَةٌ وَهِيَ أَنَّ حَقِيقَةً كُلِّ عِلْمٍ مَسْأَلَةٌ لِأَنَّهُ قَدْ حَصَلَتْ تِلْكَ الْمَسْأَلَةُ أَوَّلًا ثُمَّ وَضِعَ اسْمُ الْعِلْمِ بِأَنَّهَا فَلَا يَكُونُ لَهُ مَا هِيَ وَحَقِيقَةٌ وَرَأَتْكَ الْمَسْأَلِ فَمَعْرِفَتُهُ بِحَسَبِ حَدِّهِ وَحَقِيقَتُهُ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِالْعِلْمِ بِجَمِيعِ مَسْأَلَتِهِ وَلَيْسَ ذَلِكَ مُقَدِّمَةً لِلشَّرُوعِ فِيهِ وَإِنَّمَا الْمُقَدِّمَةُ مَعْرِفَتُهُ بِحَسَبِ سَمِيٍّ فَلَمَّا هَذَا بِقَوْلِهِ وَمَسْأَلَةٌ دُونَ أَنْ يَقُولَ وَحَدُّهُ لَا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْعِبَارَاتِ تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّ

مُقَدِّمَةُ الشَّرُوعِ فِي كُلِّ عِلْمٍ سَمَكُ لَاحِدًا

ترجمہ: — اور یہاں ایک بڑا فائدہ ہے اور وہ یہ کہ ہر علم کی غایت اس کے مسائل ہوتے ہیں کیونکہ یہ مسائل پہلے حاصل ہوتے ہیں پھر اس کے مقابل علم کا نام رکھا جاتا ہے تو اس کی ماہیت و حقیقت ان مسائل کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہے تو اس علم کی معرفت بجز وہ و بحقیقت اس کے تمام مسائل کو جاننے کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے اور وہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہے اور مقدمہ اس کی معرفت برسم ہے اسی وجہ سے مصنف نے اپنے قول و رسمہ سے صراحت بیان کیا کہ حد وہ وغیرہ الفاظ کہا۔ اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کا مقدمہ فی الشروع اس کی رسم ہے نہ کہ اس کی حد۔

تشریح: — قولہ ہینا فائدہ:۔ اس فائدہ جلیلہ سے حقیقت گذشتہ کلام کا خلاصہ اور آنے والا اعتراض کی تمہید ہے کہ ہر علم کی حقیقت چونکہ اس کے مسائل ہوتے ہیں کہ واضح پہلے ان مسائل کو وضع کرتا ہے پھر ان مسائل کے مقابلہ میں علم کا نام رکھا جاتا ہے تو اس علم کی حقیقت ان مسائل کے علاوہ کوئی دوسری چیز نہ ہوتی پس اگر اس علم کو بجز وہ و بحقیقت معلوم کیا جائے تو پہلے اس کے تمام مسائل کو جاننا ہوگا اور ظاہر ہے یہ شروع فی العلم کا مقدمہ نہیں ہو سکتا کیونکہ شروع فی العلم کا مقدمہ اس کی معرفت برسم ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے مصنف نے رسمہ فرمایا کہ حد وہ وغیرہ الفاظ کہا اس بات پر تنبیہ کرتے ہوئے کہ ہر علم کے شروع کا مقدمہ اس کی رسم ہوتا ہے نہ کہ اس کی حد نہیں۔

قولہ و لیس كذلك:۔ اس کی معرفت بجز وہ و بحقیقت چونکہ شروع فی العلم پر موقوف ہوگی تو اگر شروع فی العلم موقوف ہو اس کی معرفت بجز وہ پر تو دور لازم آئے گا جو محال ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ الْعِلْمُ بِالسَّائِلِ هُوَ التَّصَدِيقُ بِهَا وَمَعْرِفَةُ الْعِلْمِ بِحَدِّهَا تَصَوُّرُهَا وَالتَّصَوُّرُ لَا يَسْتَفَادُ مِنَ التَّصَدِيقِ قُلْتَ الْعِلْمُ بِالسَّائِلِ هُوَ التَّصَدِيقُ بِالسَّائِلِ حَتَّى إِذَا حَصَلَ التَّصَدِيقُ بِجَمِيعِ السَّائِلِ حَصَلَ الْعِلْمُ الْمَطْلُوبُ لَكِنْ تَصَوُّرُ الْعِلْمِ الْمَطْلُوبِ بِحَدِّهَا يَتَوَقَّفُ عَلَى تَصَوُّرِ تِلْكَ التَّصَدِيقَاتِ لِأَنَّهَا عَلَى نَفْسِهَا فَالتَّصَوُّرُ غَيْرُ مُسْتَفَادٍ مِنَ التَّصَدِيقِ

ترجمہ: — پس اگر آپ اعتراض کریں کہ علم بالمسائل تصدیق بالمسائل ہے اور علم کی معرفت بجز وہ اس کا تصور ہے اور تصور تصدیق سے مستفاد نہیں ہوتا ہے۔ جواب میں دوں گا کہ علم بالمسائل وہ تصدیق بالمسائل ہے یہاں تک کہ جب جمیع مسائل کی تصدیق حاصل ہوگی تو علم مطلوب حاصل ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا تصور بجز وہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہوگا نہ کہ نفس تصدیقات پر تو تصور تصدیق سے مستفاد نہ ہوگا۔

تشریح: — قولہ فان قلت:۔ یعنی ماقبل میں یہ جو کہا گیا تھا کہ علم کی معرفت بجز وہ اس علم کے جمیع مسائل کو جاننے سے حاصل ہوتی ہے تو اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ جمیع مسائل کو جاننا ان مسائل کی تصدیق ہے اور علم کی معرفت بجز وہ اس کا تصور ہے تو تصور کا تصدیق سے حاصل ہونا لازم آیا جب کہ معاملہ برعکس ہے کہ تصدیق حاصل ہوتی ہے تصور سے۔

قولہ قلت العلم:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ تسلیم ہے کہ علم جمیع مسائل تصدیق بالمسائل ہے کہ جب ان مسائل کی تصدیق حاصل ہو جائے تو علم مطلوب حاصل ہو جائے گا لیکن علم مطلوب کا تصور بجز وہ ان تصدیقات پر موقوف نہیں بلکہ ان تصدیقات کے تصور پر موقوف ہے۔ لہذا تصور حاصل ہوا تصور ہی سے تصدیق سے نہیں۔

قَالَ وَلَيْسَ كُلُّ بَدِيهِيٍّ إِلَّا لَأَسْتَغْنِي عَنْ تَعْلِيمِهِ وَلَنْظَرِيٍّ إِلَّا لَدَأْمًا وَتَسْلُسٍ بَلْ بَعْضُهُ بَدِيهِيٌّ وَبَعْضُهُ لَنْظَرِيٌّ مُسْتَفَادٌ مِنْهُ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا اور نہ کل علم منطوق بدیہی ہے ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی ہوتی اور نہ کل علم منطوق نظری ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا بلکہ بعض اس کا بدیہی ہے اور بعض نظری جو مستفاد ہے بدیہی سے۔

تشریح: — بیانہ و لیس کلمہ:۔ ماقبل میں جیسا کہ گذرا کہ تمام تصورات و تصدیقات نہ بدیہی ہو سکتے ہیں اور نہ نظری بلکہ بعض ان میں سے بدیہی ہوں گے اور بعض نظری اسی طرح علم منطوق کل کے کل بدیہی نہ

ہوگا ورنہ اس کے سیکھنے سے بے نیازی لازم آتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے اسی طرح کل کے کل نظری بھی نہیں ہو سکتا ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا جو محال ہیں اس لئے بعض علم منطق بدیہی ہوگا اور بعض نظری اور یہ نظری مستفاد ہوگا بدیہی ہے۔

أَقُولُ هَذَا الْإِشَارَةَ إِلَى جَوَابِ مُعَارَضَةِ تَوَرُّدِ تَوَجُّهَاتِهَا أَنْ يُقَالَ لِلْمُنْطِقِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَعْلِيلِهِ بِبَيَانِ الْأَوَّلِ أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْمُنْطِقُ بَدِيهِيًّا لَكَانَ كَسْبِيًّا فَاحْتِجَاجُهُ فِي تَحْمِيلِهِ إِلَى قَانُونٍ آخَرَ وَذَلِكَ الْقَانُونُ أَيْضًا يَحْتَاجُ إِلَى قَانُونٍ آخَرَ فَمَاذَا أَنْ يَدُورَ بِهِ الْكُتَابُ أَوْ يَتَسَلَّلَ وَهَذَا مُحَالٌ لَا يَنْبَغِي.

ترجمہ: میں کہوں گا کہ یہ قول اشارہ ہے اس معارضہ کے جواب کی طرف جو یہاں وارد ہے اور اس معارضہ کی توجیہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ علم منطق بدیہی ہے تو اس کو سیکھنے کی ضرورت نہیں۔ اول کی دلیل یہ ہے کہ علم منطق اگر بدیہی نہ ہو تو کسی ہوگا جس کو حاصل کرنے کے لئے دوسرے قانون کی ضرورت ہوگی اور یہ قانون بھی دوسرے قانون کا محتاج ہوگا تو کتاب آیا بطریق دور ہوگا یا بطریق تسلسل۔ دونوں محال ہیں۔

تشریح: قولہ هَذَا الْإِشَارَةُ: ہذا کا اشارہ الیہ مصنف کا قول لیں کہ بدیہی الخ ہے۔ متن میں چونکہ اختصار ملحوظ ہے اس لئے معارضہ کو بیان نہ کر کے صرف جواب کو بیان کیا گیا۔

خیال رہے کہ معارضہ اور فن مناظرہ کے بعض دوسرے اصطلاحی الفاظ مثلاً مناقضہ نقض تفصیل۔ سند۔ منع۔ نقض اجمالی کے معنی کو سمجھ لیا جائے تاکہ معارضہ کی حقیقت اچھی طرح واضح ہو جائے کہ مستدل اگر بذریعہ دلیل کوئی مدعی کو ثابت کرے تو اس کا مقابل جس کو ختم کہا جائے اگر اس دلیل کے کسی مقدمہ معینہ کو تعین کے طور پر ہر مقدمہ کو لاسلم یا منوع کہہ کر منع کر دے تو اصطلاح مناظرہ میں اس کو منع کہا جائے جس کا دوسرا نام مناقضہ بھی ہے اسی کو نقض تفصیلی بھی کہا جائے اس تقدیر پر مانع اپنے منع پر دلیل قائم کرنے کا محتاج نہیں ہوتا ہے اس

لئے کہ اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ میرے نزدیک آپ کا یہ مقدمہ ثابت نہیں لہذا وہ ایسی دلیل کا طالب ہے جو اس مقدمہ کو ثابت کر دے البتہ منع کے لئے یہ شرط ضروری ہے کہ جس مقدمہ کو اس نے منع کیا ہے وہ مقدمہ مقدمات اولیہ بدیہیہ سلم میں سے نہ ہو کہ اس کو منع کرنا جائز نہیں ہے برخلاف تجربات و متواترات کے کہ ان کو منع کرنا جائز ہے اس لئے کہ یہ غیر ہر دلیل و حجت نہیں ہوتے الا عند الاشتراک اور اگر وہ منع کی تائید پیش کر دے تو اس کو سند منع کہا جائے چنانچہ کہا جائے لاسلم ہذا مقدمہ انما یكون كذا لک لکان ہذا۔ الخ لم لا يجوز ان یكون ہذا۔ اور اگر مقابل کسی غیر معین مقدمہ کو منع کرے چنانچہ یوں کہے کہ تمہاری دلیل جمیع مقدمات کیساتھ صحیح نہیں گویا اس کے نزدیک کسی مقدمہ میں خلل واقع ہے تو نقض اجمالی کہا جائے جس میں مانع کے لئے مقدمات دلیل میں سے کسی ایک کو بھی دلیل ثابت کرنا ضروری ہے اور اگر مقابل نے مقدمات دلیل میں سے کسی ایک کو بھی منع نہیں کیا نہ بالتعین نہ بالاعتین بلکہ اس نے مستدل کی دلیل کے مقابلہ میں ایک ایسی دلیل قائم کر دی جس سے مستدل کے مدعی کی نفیض ثابت ہو تو اس کو معارضہ کہا جائے تفصیل مناظرہ رشیدیہ میں دیکھئے اور یہاں پر معارضہ یہ ہے کہ دلیل سے احتیاج الی المنطق ثابت کی گئی تھی اس کے مقابلہ میں ختم نے دلیل سے منطق کی بدایت ثابت کر کے تعلم منطق کی طرف عدم احتیاج ثابت کر دی یہی معارضہ ہے۔

قولہ توجیہا: معارضہ کی توجیہ یہ ہے کہ ما قبل میں دلیل سے چونکہ احتیاج الی المنطق کو ثابت کیا گیا تھا اس لئے اس کے مقابلہ میں ختم نے دلیل سے منطق کی بدایت کو ثابت کر کے عدم احتیاج الی تعلم المنطق کو ثابت کیا ہے چنانچہ کہتا ہے کہ منطق بدیہی ہے اس لئے کہ اگر بدیہی نہ ہو تو کسی ہوگی جس کی تحصیل کے لئے دوسرے قانون کی ضرورت پیش آئے گی اور یہ قانون بھی دوسرے قانون کا محتاج ہوگا تو کتاب آیا بطریق دور ہوگا یا تسلسل دونوں باطل ہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ منطق کسی نہیں بلکہ بدیہی ہے۔ جواب اس کا لفظ تقریر الجواب سے آگے مذکور ہے۔

قولہ بیان الاول: ما قبل میں دو چیزیں بیان کی گئیں ایک منطق کا بدیہی ہونا اور دوسری

تعلیم منطق کا مخرج نہ ہونا۔ بیان الاول سے پہلی چیز یعنی منطق کا بدیہی ہونا مراد ہے شرح میں لکھا کہ کیا
کہا گیا جب کہ لکھا نظر یا کہنا چاہیے تھا بدیہی کا مقابل نظری بولا جاتا ہے کسی نہیں جب کہ کسی بھی درست
ہے کہ دونوں کا معنی ایک ہے۔

لَا يَقَالُ لَا تَسْلِمُ لِرُؤْمِ الدَّوْمِ وَالْأَوَّلِ وَالتَّسْلِيلِ وَإِنَّمَا يَلْزَمُ لَوْلَا يَنْتَهِيهِ الْاَلْتَسَابُ إِلَى قَائِلٍ
بَدِيهِيٍّ وَهُوَ مُنْتَوِعٌ لِأَنَّا نَقُولُ الْمَنْطِقُ مَجْمُوعٌ قَوَانِينِ الْاَلْتَسَابِ فَإِذَا افْرَضْنَا أَنَّ الْمَنْطِقَ
كَبِّيٌّ وَحَاوَلْنَا اَلْتَسَابَ قَانُونٍ مِنْهَا وَالتَّقْدِيرُ أَنَّ اَلْتَسَابَ لَا يَتِمُّ إِلَّا بِالْمَنْطِقِ فَيَتَوَقَّفُ
اَلْتَسَابُ ذَلِكَ الْقَانُونِ عَلَى قَانُونٍ آخَرَ فَهُوَ اَيضًا كَبِّيٌّ عَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ فَالِدَّوْمُ وَالْأَوَّلُ
التَّسْلِيلُ لَا تَنَامُ

ترجمہ: نہ کہا جائے کہ دور یا تسلسل کے لازم آنے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اور یہ اس وقت لازم
آتا ہے جب کہ سلسلہ کتاب کسی قانون بدیہی تک منتهی نہ ہو حالانکہ یہ ممنوع ہے۔ اس لئے کہ ہم جواب
دیں گے کہ منطق قوانین کتاب کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے تو جب ہم فرض کریں کہ منطق کسی ہے اور اس کے
کسی قانون کو حاصل کرنے کا ارادہ کریں حالانکہ فرض یہ ہے کہ کتاب منطق ہی سے تام ہوتا ہے تو اس
قانون کا کتاب دوسرے قانون پر موقوف ہوگا اور وہ بھی اس تقدیر پر کہ کسی ہے تو دور یا تسلسل
لازم آئے گا۔

تشریح: قولہ لانسلم: یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ منطق کو نظری ہونے کا تقدیر پر
دور یا تسلسل لازم آتا تھا اب وہ لازم نہ آئے گا کیونکہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ سلسلہ کتاب
قانون بدیہی تک منتهی نہ ہو حالانکہ اس کا کتاب قانون بدیہی تک منتهی ہونا ممکن ہے۔

قولہ لانا نقول:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ منطق قوانین کتاب کے مجموعہ کو
کہا جاتا ہے تو جب منطق کے کل مسائل نظری فرض کئے جائیں گے تو کتاب کا کوئی قانون بدیہی نہ

اور نہ کتاب کی انتہا کسی قانون بدیہی تک ہوگی اسی وجہ سے منطق کے کسی ہونے کی تقدیر پر بھی دور یا تسلسل
لا محالہ لازم آئے گا۔

وَقَدْ تَعْرِى الْجَوَابُ أَنَّ الْمَنْطِقَ لَيْسَ بِجَمِيعِ الْأَجْزَاءِ بَدِيهِيًّا وَالْأَوَّلُ لَا اسْتِغْنَى عَنْ تَعْلِيمِهِ وَلَا بِجَمِيعِ
أَجْزَائِهِ كَسَبِيٍّ وَالْاَلْتَسَابُ الدَّوْمُ وَالْاَلْتَسَابُ كَمَا ذَكَرَهُ الْمُعْتَرِضُ بَلْ بَعْضُ أَجْزَائِهِ بَدِيهِيٌّ
كَالشَّكْلِ الْأَوَّلِ وَبَعْضُ الْآخَرِ كَسَبِيٍّ كَبَقِيَّةِ الْأَشْكَالِ وَبَعْضُ الْكَسْبِيِّ انْهَاءُ اسْتِفَادَةٍ مِنَ الْبَعْضِ
الْبَدِيهِيٍّ فَلَا يَلْزَمُ الدَّوْمُ وَلَا التَّسْلِيلُ

ترجمہ: اور جواب کی تقدیر یہ ہے کہ منطق اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ بدیہی نہیں ورنہ اس کے تعلیم
سے ہم مستغنی ہوتے اور نہ ہی وہ اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ کسی ہے ورنہ دور یا تسلسل لازم آئے گا جیسا کہ
معارض نے اس کو بیان کیا بلکہ اس کے بعض اجزاء بدیہی ہیں جیسے شکل اول اور بعض دوسرے کسی ہیں جیسے
باقی اشکال اور بعض جو کسی ہیں وہ بعض بدیہی سے مستفاد ہیں پس دور یا تسلسل لازم نہ آئے گا۔

تشریح: قولہ وتقرى الجواب:۔ ماقبل میں جو جواب گذرایا اس کا خلاصہ ہے کہ منطق اپنے
تمام اجزاء کے ساتھ بدیہی نہیں کیونکہ اگر وہ بدیہی ہو جاتے تو اس کے سیکھنے سے ہم بے نیاز ہوتے
جب کہ بے نیاز نہیں ہیں اور نہ ہی وہ اپنے جمیع اجزاء کے ساتھ کسی ہیں اگر وہ کسی ہو جاتے تو دور یا تسلسل
لازم آئے گا جیسا کہ معترض نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا بلکہ اس کے بعض اجزاء بدیہی ہیں جیسے شکل اول کہ
وہ بین الاثنان ہے اور بعض کسی ہیں جیسے شکل ثانی وثالث کہ وہ اپنے اثنان میں شکل اول کا محتاج
ہے پس جو کسی ہے وہ بدیہی سے مستفاد ہوتا ہے لہذا نہ دور لازم آئے گا اور نہ تسلسل۔

حاصل یہ کہ دور یا تسلسل اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام تصورات و تصدیقات بدیہی
کا نظری ہو جائیں لیکن اگر بعض بدیہی اور بعض نظری ہو جائیں تو کچھ بھی لازم نہیں آئے گا۔

قولہ انہا استفاد:۔ یہاں پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ بعض کسی جو بدیہی سے بطریق نظر

مستفاد ہوتا ہے لیکن اس نظر کی معرفت بھی دوسرے قانون کا محتاج ہو تو خود در مذکور اب بھی لازم آئے گا۔ جواب یہ کہ اس تقدیر پر وہ نظر بھی بدیہی ہوگی لہذا کسی جو مستفاد ہے بدیہی سے بطریق نظر وہ نظر بھی بدیہی ہوگی جو قانون آخر سے مستغنی ہوگی۔

وَأَعْلَمُ أَنَّ هَهُنَا مَقَامَيْنِ الْأَوَّلُ الْاِحْتِیاجُ إِلَى نَفْسِ الْمَنْطِقِ وَالثَّانِي الْاِحْتِیاجُ إِلَى تَعْلَمِهِ
وَالدَّلِيلُ أَنَّهُمَا يَنْتَهِيَانِ عَلَى ثُبُوتِ الْاِحْتِیاجِ إِلَيْهِ لَا إِلَى تَعْلَمِهِ وَالْمَعَارِضَةُ الْمَذْكُورَةُ وَالَّتِي
فَرَضْنَا أَنَّهَا مَقَامُ الْاِتِّدَالِ الْأَعْلَى الْاِسْتِغْنَاءُ عَنْ تَعْلَمِ الْمَنْطِقِ وَهُوَ لَا يَنْقُضُ الْاِحْتِیاجَ
إِلَيْهِ فَلَا يَنْعَدُ أَنَّهَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْلَمِ الْمَنْطِقِ لَكُونِهِ ضَرُورًا بِأَجْمَعٍ أَجْزَائِهِ أَوْ لَكُونِهِ مَعْلُومًا
بَشَيْءٍ آخَرَ وَتَكُونُ الْحَاجَةُ مَاسَّةً إِلَى نَفْسِهِ فِي تَحْمِيلِ الْعُلُومِ النَّظَرِيَّةِ فَالْمَذْكُورُ فِي مَعْرُضِ
الْمَعَارِضَةِ لَا يَصِلُحُ لِلْمَعَارِضَةِ لِأَنَّهَا الْمَقَابِلَةُ عَلَى سَبِيلِ الْمُنَافَاةِ

ترجمہ: — اور آپ یہاں لیں کہ یہاں پر دو باتیں ہیں پہلی نفس منطق کی طرف محتاج ہونے کی
اور دوسری منطق کے پڑھنے کی طرف محتاج ہونے کی اور دلیل منطق کی طرف محتاج ہونے کے ثبوت پر قائم
ہو چکی ہے نہ کہ اس کے پڑھنے کے ثبوت پر اور معارضہ مذکورہ کہ اگر ہم تمام ہونا فرض کریں تو وہ تعلم منطق
سے صرف استغناء پر دلالت کریگا اور وہ منطق کی طرف محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے لہذا البعد نہیں ہے
کہ منطق کے تعلم کا محتاج ہونا اس لئے نہ ہو کہ وہ جمیع اجزاء کیساتھ بدیہی ہے یا اس لئے کہ وہ شئی آخر کے ذریعہ
سے معلوم ہے اور نفس منطق کی ضرورت علوم نظریہ کی تحصیل میں ہو پس معارضہ کے مقام پر جو کچھ
مذکور ہوا وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لئے کہ معارضہ کہتے ہیں اس مقابلہ کو جو مخالفت
کے طور پر ہو۔

تشریح: — قولہ اعلم۔ کا استعمال تین جگہوں پر ہوتا ہے ایک وہ جب کہ کسی اہم بات کو بیان
کرنا مقصود ہو دوسرا جب کہ کوئی بات دوران گفتگو چھوٹ جائے تو اس کے ذریعہ بیان کیا جائے نیز

جب کہ کسی سوال کا جواب دینا مقصود ہو۔ یہاں یہی تیسری صورت ہے کہ معارضہ بھی ایک سوال ہے جس
کا یہ دوسرا جواب ہے خلاصہ اس کا یہ ہے کہ یہاں پر دو دعویے ہیں ایک نفس منطق کی جانب احتیاج
کا ثبوت اور دوسرا منطق کے تعلم سے استغناء کا ثبوت اور احتیاج الی المنطق پر جو دلیل قائم کی گئی ہے
اس کا تعلق نفس منطق کے احتیاج کے ثبوت سے ہے اور معارضہ کا تعلق تعلم منطق کے استغناء سے
ہے لہذا یہ معارضہ اپنے محل پر نہیں ہے۔

قوائم مقامین:۔ یہ تنبیہ ہے اس کا واحد مقام بفتح میم یعنی محل قیام ہے لیکن یہاں اس
سے مراد دعویٰ ہے۔ بعض نے اس کو بغیر میم بھی پڑھا ہے لیکن اس تقدیر پر عبارات شرح کی تطبیق کے
لئے تکلفات کا احتیاج لازم آئے گا۔

قولہ وان فرضنا۔ یعنی معارضہ مذکورہ اوّل اوہ خود ہی محل بحث ہے لیکن اگر اس کو تام
فرض کر لیا جائے اور ان پر ایرادات سے قطع نظر کیا جائے تو تعلم منطق سے استغناء ثابت ہوتا ہے جب
کہ ما قبل میں نفس منطق کی جانب احتیاج کو بیان کیا گیا ہے ظاہر ہے یہ اس کا منافی نہیں!

قولہ فالمدکور:۔ یعنی معارضہ جو اس مقام پر وارد ہے وہ معارضہ کی صلاحیت نہیں
رکھتا ہے اس لئے کہ خصم کا مدعی ہو کہ نفس منطق کی جانب احتیاج کو ثابت کرتا ہے اس لئے معارضہ
کے لئے ضروری ہو کہ وہ نفس منطق کی جانب احتیاج کے ثبوت کو دلیل خلف سے نفی کرے اور یہاں
معارضہ نے تعلم منطق کے احتیاج کی نفی کیا ہے اور ظاہر ہے تعلم منطق کی جانب احتیاج خصم کا مدعی نہیں
بلکہ اس کا مدعی نفس منطق کی جانب احتیاج کو ثابت کرتا ہے لہذا معارضہ اپنے محل پر نہیں ہے۔
کیونکہ معارضہ کہتے ہیں اس مقابلہ کو جو مخالفت کے طور پر ہو یعنی اس کے خلاف دلیل قائم کرنے کو
معارضہ کہتے ہیں جس پر مستدل نے دلیل قائم کیا ہے ظاہر ہے وہ یہاں موجود نہیں

قَالَ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ فِي الْمَوْضُوعِ الْمَنْطِقِ مَوْضُوعٌ كُلُّ عِلْمٍ مَا يَحْتَثُّ فِيهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الَّتِي
تَحْتَثُّ لَهَا هُوَ أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا أَوَّلُهَا
وَالْتَصَدَّقُ بِقِيَّتِهِ لِأَنَّ الْمَنْطِقَ يَحْتَثُّ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا تَوْصِلُ إِلَى تَحْقِيقِ نَصَوَاتٍ أَوْ نَقْصِدِ بَعْضُهَا

وَمِنْ حَيْثُ أَتَاهَا تَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدِيقِ أَمَّا تَوَقُّفًا قَرِيبًا لِّكَوْنِهَا قَضِيَّةً وَعَكْسَ قَضِيَّةً وَتَقْبِضُ قَضِيَّةً وَأَمَّا تَوَقُّفًا بَعِيدًا لِّكَوْنِهَا مَوْضُوعَاتٍ وَتَحْمُولَاتٍ

ترجمہ: — مضاف نے فرمایا کہ دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں ہے ہر علم کا موضوع وہ ہے جس میں اس کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے جو اس علم کو من حیث ہو ہو یعنی لذاتہ لاحق ہوتے ہیں آیا بواسطہ امر مساوی یا بواسطہ جزئی لاشی لاحق ہوں لہذا منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری یا تصدیقی کا موصول ہوں اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصول الی التصور موقوف ہو جیسے ان کا کلی ہونا، جزئی ہونا اور ذاتی ہونا اور عرضی ہونا اور جنس ہونا اور فصل ہونا اور عرض ہونا اور خامہ ہونا اور اس حیثیت سے کہ ان پر موصول الی التصدیق موقوف ہے آیا توقف قریب ہے جیسے ان کا قضیہ و عکس قضیہ و تقبض قضیہ ہونا اور یا توقف بعید ہے جیسے ان کا موضوعات و تحمولات کا ہونا۔

تشریح: — بیانہ البحث الثانی:۔ ابتدائی میں گذرا کہ مقدمہ میں دو بحثیں ہوں گی پہلی بحث مابیت منطق اور بیان حاجت الیہ میں اور دوسری بحث موضوع منطق کے بیان میں اور جب پہلی بحث مکمل ہو چکی تو اب دوسری بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ ہر علم کا موضوع ہو کہ وہ ہوتا ہے جس میں اس کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے جو اس علم کو من حیث ہو ہو لاحق ہو اس لئے منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو قرار دیا گیا کہ ان کے عوارض ذاتیہ سے بھی اس علم میں بحث کی جاتی ہے کیونکہ منطقی ان سے اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ وہ مجہول تصوری یا تصدیقی کا موصول ہوں اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصول الی التصور موقوف ہو۔ مثلاً ان کا کلی ہونا، جزئی ہونا ذاتی ہونا۔ عرضی ہونا۔ جنس ہونا، فصل ہونا، وغیرہ اور اس حیثیت سے بھی کہ ان پر موصول الی التصدیق موقوف ہے آیا موقوف توقف قریب ہے مثلاً ان کا قضیہ و عکس قضیہ وغیرہ ہونا یا توقف بعید ہے مثلاً ان کا موضوعات و تحمولات ہونا۔

قولہ ما یبحث فیہ:۔ بحث ما نخوذبہ بحث سے وہ چند معنوں پر بولا جاتا ہے (۱)

۱۔ طلب و کشف پر چنانچہ کہا جاتا ہے بحث من الامر بحثاً و بحث کذا ای کشف و طلبت دس حفر یعنی کھودنے پر چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فبعث اللہ غراباً یبحث فی الارض ای یحفر الارض (۳) بحث کے رجوع پر یہاں یہی تیسرا معنی مراد ہے ملا جلال میں ہے ما یبحث فیہ عن عوارضہ الذاتیہ ای يرجع البحث الیہا۔ لفظ فیہ میں ضمیر مجرور کا مرجع علم ہے اور عن یعنی الی ہے اور عوارض جمع عارضہ بمعنی پیش آنے والا اور عوارضہ کی ضمیر مجرور کا مرجع ما موصول ہے جس سے مراد امر ہے۔ معنی یہ ہو کہ موضوع علم وہ امر ہے جس کے عوارض ذاتیہ کی طرف علم میں بحث کو رجوع کیا جاتا ہے۔

بیانہ لما هو هو۔ اس میں لفظ ما موصول ہے اور پہلی ضمیر ما موصول کی طرف راجع ہے اور دوسری شئی کی طرف۔ اصل عبارت یہ ہے تلحق الشئی لئلا المر الذی ہو یعنی ذلک الامر ہو یعنی ذلک الشئی حاصل یہ ہو اطلق الشئی لذاتہ

بیانہ عنہا۔ ضمیر مونث مجرور کا مرجع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہے اسی طرح انہا توصل اور من حیث انہا میں انہا کی ضمیر مونث متصوب کا مرجع اور علیہا الموصول میں علیہا اور لکونہا کی ضمیر مونث مجرور کا مرجع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہے اسی طرح آئندہ ہر ضمیر مونث کا مرجع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہے۔

أَقُولُ قَدْ سَمِعْتُ أَنَّ الْعِلْمَ لَا يَتِمُّ إِلَّا عِنْدَ الْعَقْلِ الْأَبْعَدُ الْعِلْمُ بِمَوْضُوعِهِ وَلَمَّا كَانَتْ مَوْضُوعُ الْمُنْطِقِ أَخْصَصَ مِنْ مُطْلَقِ الْمَوْضُوعِ وَالْعِلْمُ بِالْخَاصِّ مُبْقُوعٌ بِالْعِلْمِ بِالْعَامِّ وَجَبَ أَوَّلًا تَعْرِيفُ مُطْلَقِ مَوْضُوعِ الْعِلْمِ حَتَّى يَحْصَلَ مَعْرِفَةُ مَوْضُوعِ عِلْمِ الْمُنْطِقِ فَبِمَوْضُوعِ كُلِّ عِلْمٍ مَا يَبْحَثُ فِي ذَلِكَ الْعِلْمِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ لَعِلْمِ الطَّبِّ فَإِنَّهُ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِهِ مِنَ جَيْشِ الصَّحَّةِ وَالْمَرَضِ وَكَالْكَلِمَةِ لَعِلْمِ الْخَوَفَانَةِ يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِهِمَا مِنْ حَيْثُ الْأَعْلَابِ وَالْبَنَاءِ

ترجمہ: — اور میں کہتا ہوں کہ آپ نے سنے ہوں گے کہ علم، عقل کے نزدیک متنازع نہیں ہوتا مگر اس

کے موضوع کو جان لینے کے بعد اور جب کہ منطق کا موضوع بمقابلہ مطلق موضوع کے خاص ہے اور علم بالخاص مسبق ہے علم بالعام کے تو ضروری ہوگا کہ پہلے مطلق موضوع کی تعریف کی جائے یہاں تک کہ علم منطق کے موضوع کی معرفت حاصل ہو جائے تو ہر علم کا موضوع وہ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے جیسے بدن انسان علم طب کے لئے کیونکہ اس میں بدن انسان کے احوال سے صحت و مرض کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے اور جیسے کلمہ علم نحو کے لئے کیونکہ اس میں کلمہ کے احوال سے معرب و مبنی ہونے کے حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

تشریح: قولہ اقول: یہ گویا جواب ہے اس سوال کا کہ موضوع کو مقدمہ میں کیوں بیان کیا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ علوم کے درمیان امتیاز چونکہ موضوع کی وجہ سے ہوتا ہے اس لئے مقدمہ میں موضوع کو بیان کیا جاتا ہے۔

قولہ لما کان۔ یہ اس سوال کا جواب ہے کہ دوسری بحث جب موضوع منطق کے بیان میں ہے تو تعریف یہاں موضوع منطق کی ہونی چاہیے مطلق موضوع کی نہیں۔! جواب یہ کہ موضوع منطق چونکہ خاص ہے اور مطلق موضوع عام اور خاص کا علم عام کے علم کے بعد ہی ہوتا ہے اس لئے پہلے مطلق موضوع کی تعریف کو بیان کیا گیا کہ اس سے موضوع منطق کی تعریف معلوم ہو جائے۔

قولہ فہو موضوع کل: علم عام سے چونکہ علم خاص حاصل ہوتا ہے اس لئے پہلے مطلق موضوع کو بیان کیا گیا کہ اس سے موضوع منطق معلوم ہو جائے خلاصہ یہ کہ علم کا موضوع وہ ہے کہ اس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جائے چنانچہ بدن انسان موضوع ہے علم طب کا کہ اس علم میں بدن کے احوال سے صحت و مرض کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح کلمہ و کلام موضوع ہے علم نحو کا کہ علم نحو میں ان دونوں کے احوال سے معرب و مبنی ہونے کی حیثیت سے بحث کی جاتی ہے۔

سوال موضوع علم کو موضوع کہنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب موضوع چونکہ بعینہ یا اس کا جزر یا اس کی نوع یا اس کا عرض ذاتی یا اس کے عرض ذاتی کی نوع اس علم کے مسئلہ کا موضوع ہوتا ہے اور موضوع علم کا عرض ذاتی اس علم کے مسئلہ کا محمول ہوتا ہے اس لئے اس کو موضوع کہا جاتا ہے چنانچہ کل جسم طبعی فلا شکل طبعی۔ کل صورت تقبل الکلون والفساد۔ کل حیوان فلا قوۃ لامسہ۔ کل حرکت منطبقہ علی

الزمان۔ کل حرکتین مستقیمین لا بد من السكون بینہما حکمت طبعی کے مسائل ہیں۔ پہلا مسئلہ میں جسم طبعی بعینہ موضوع ہے اور دوسرے میں اس کا جزر یعنی صورت اور تیسرے میں حیوان جو جسم طبعی کی ایک نوع ہے اور چوتھے میں حرکت جو جسم طبعی کا عرض ذاتی ہے اور پانچویں میں حرکت مستقیمہ جسم طبعی کے عرض ذاتی کی ایک نوع ہے۔

قولہ عوارض الذاتیہ۔ عوارض ذاتیہ جمع ہے عرض ذاتی کی اور عرض سے مراد وہ ہے جو شئی پر محمول اور اس سے خارج ہو لیکن عرض ذاتی سے مراد وہ ہے جس کا منشا ذات ہو اس تین طریقے پر جو عبارت میں مذکور ہے اور بحث عوارض ذاتیہ سے مراد وہ ہے کہ ان کو موضوع علم پر حل کیا جائے چنانچہ علم نحو میں ہے الکلمۃ ایما معرباً أو مبنیاً یا اس کے انواع پر حل کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے المعروف کلمہ مبنیہ یا اس کے عوارض ذاتیہ پر حل کیا جائے چنانچہ کہا جاتا ہے المعرب اللفظی اما رفوعاً أو منھو اوجز و اوجز و اوجز و اوجز۔

عوارض ذاتیہ کو مباحث و مطالب و مسائل و نتائج بھی کہا جاتا ہے محل و بحث کی حیثیت سے ان کو مباحث کہا جاتا ہے اور ان سے سوال کی حیثیت سے مسائل کہا جاتا ہے اور ان کو طلب و حصول کی حیثیت سے مطالب کہا جاتا ہے اور براہین سے استخراج کی حیثیت سے نتائج کہا جاتا ہے لہذا اسمی منفرد ہوا اور اسماء متعدد۔

قولہ من حیث الصلۃ:۔ یہ قید ہے معروض کی جو استفادہ ہے احوال کی اضافت سے احوال کا وہ بیان نہیں اور الصلۃ والمرض سے قبل استعداد محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے من حیث استعداد الصلۃ والمرض اور حیثیت کی قید موضوع کے متہ میں سے ہے۔ علم میں اس سے بحث نہیں کی جاتی ہے کذا الحال من حیث الاعراب والبناء۔

والعوارض الذاتیہ فی التي تلحق الشئی لیماء هو الذاتیہ کا تعجب اللہ حق الذات الانسان أو تلحق الشئی لجزئہ بالحرکتۃ بالامادۃ اللاحقۃ بالانسان بواسطۃ انہ حیوان أو تلحقہ بواسطۃ امر خارج عنہ ماسوئلہ کا لفظک العارض من الانسان

بواسطۃ التعجب

ترجمہ: — اور عوارض ذاتیہ وہ ہیں جو شئی کو ماحول ہو یعنی لذاتہ لاحق ہوں جیسے تعجب ہو ذات انسان کو لاحق ہے یا شئی کو اس کے جزء کی وجہ سے لاحق ہو جیسے حرکت بالارادہ ہو انسان کو اس واسطہ سے لاحق ہے کہ وہ حیوان ہے یا شئی کو ایسے امر کے واسطہ سے لاحق ہے جو اس سے خارج و مساوی ہے جیسے ضحک ہو انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہے۔

تشریح: — قولہ عوارض ذاتیہ: عوارض ذاتیہ رک جن سے علوم میں بحث کی جاتی ہے وہ ہیں جو شئی کو ماحول ہو یعنی لذاتہ لاحق ہو جیسے تعجب ہو ذات انسان کو لاحق ہے کہ وہ انسان کو لذاتہ لاحق ہے جزء یعنی ناطق کے واسطہ سے نہیں یا شئی کو جزء کے واسطہ سے لاحق ہو جیسے حرکت بالارادہ انسان کو حیوان کے واسطہ سے لاحق ہے کہ حیوان جزء ہے انسان کا یا شئی کو ایسے امر خارج کے واسطہ سے لاحق ہو کہ وہ اس کا مساوی ہے جیسے ضحک انسان کو تعجب کے واسطہ سے لاحق ہے کہ تعجب انسان سے خارج اور اس کا مساوی صدق میں ہے اس طور پر کہ انسان جب بھی مہادق آئے تو تعجب بھی مہادق آئے۔

خیال رہے کہ عوارض ذاتیہ میں جو عروض ہے وہ بمعنی حمل ہے اور حمل سے مراد حمل موافق یعنی حمل ہو ہو ہے حمل اشتقاق یعنی حمل ہو و ہو نہیں کیونکہ کلی کا حمل اپنے افراد پر ہی حمل معتبر ہے تو عوارض جو کلی ہے اس کی مثال ناطق، ضاحک، ماشی، متعجب و متحرک بالارادہ وغیرہ درست ہیں ان کے مبادی۔ نطق۔ ضحک۔ ماشی۔ تعجب حرکت بالارادہ وغیرہ درست نہیں کیونکہ ان کا حمل بالمواطات افراد انسان پر نہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ زید نطق نہیں کہا جاتا ہے بلکہ زید و نطق کہا جاتا ہے جو معتبر نہیں۔

والتفصیل مناک ان العوارض ست لانت ما يعرف شئ اما ان يكون عروضه لذاتہ
اول جزئہ اولاً من خارج عنہ والامر الخارج عن المعروف اما مساو له او اعظم منه

أو أخفض منه أو مباين له فالثلاثة الأول وهي العارض لذات المعروف والعارض
لجزئہ والعارض للمساوی تسمى أعراضاً ذاتية لاستنادها إلى ذات المعروف أما العارض
لذات فظاھر وأما العارض لجزئہ فلا تداخل في الذات والمستند إلى ما هو
في الذات مستند إلى الذات في الجملة وأما العارض للأمر المساوی فلا تداخل مستند
إلى ذات المعروف والعارض مستند إلى المساوی والمستند إلى المستند إلى الشئ مستند
إلى ذلك الشئ فيكون العارض أيضاً مستنداً إلى الذات

ترجمہ: — اور تفصیل یہاں یہ ہے کہ عوارض چھ ہیں کیونکہ جو چیز شئی کو عارض ہوتی ہے یا اس کا عرض لذاتہ ہے یا جزء ہے یا ایسے امر کی وجہ سے ہے جو اس سے خارج ہے اور وہ امر جو معروف سے خارج ہے یا اس کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے یا اس سے خاص یا اس کا مباين ہے لہذا پہلا تین اور وہ ایک یہ کہ ذات معروف کو عارض ہو اور دوسرا یہ کہ اس کے جزء کو عارض ہو اور تیسرا یہ کہ اس کے مساوی کو عارض ہو۔ اعراض ذاتیہ نام کی وجہ یہ کہ وہ ذات معروف کو مستند ہے لیکن ذات کو عارض تو وہ ظاہر ہے اور لیکن وہ جو کہ جزء کو عارض ہو اس لئے کہ جزء ذات میں داخل ہے اور وہ شئی جو مستند ہو مافی الذات کی طرف وہ ذات کی طرف فی الجملة مستند ہوتی ہے اور لیکن وہ جو امر مساوی کو عارض ہو تو اس لئے کہ مساوی مستند ہوتا ہے ذات معروف کی طرف اور عارض مستند ہوتا ہے مساوی کی طرف اور جو شئی مستند الی الشئ کی طرف مستند ہو وہ اس شئی کی طرف مستند ہوتا ہے لہذا عارض بھی ذات کی طرف مستند ہوگا۔

تشریح: — قولہ والتفصیل: اس سے قبل جو تین قسمیں گذریں وہ عوارض ذاتیہ کی تھیں لیکن مطلق عوارض کی کل چھ قسمیں ہیں۔ تفصیل یہ ہے کہ جو چیز شئی کو عارض ہو وہ شئی یعنی معروف کو لذاتہ عارض ہے یا معروف کے جزء کے واسطہ سے یا ایسے امر کے واسطہ سے جو معروف سے خارج ہے لیکن وہ امر جو معروف سے خارج ہے عام ہے وہ یا معروف کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے یا اس سے خاص یا اس کا مباين ہے۔ ان میں سے پہلا تین عوارض کو عوارض ذاتیہ کہا

جاتا ہے اور اخیر تین عوارض کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے اس پر مناطہ متقدمین و متاخرین کا اتفاق ہے لیکن وہ عرض ہوشی پر ایسے امر کے واسطے سے محول ہو جو اس شئی سے عام اور اس کا جزء ہو چنانچہ حرکت کہ وہ انسان پر حیوان کے واسطے سے محول ہوتی ہے اور حیوان انسان سے عام اور اس کا جزء ہے ایسے عرض سے متعلق متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے کہ وہ عوارض ذاتیہ میں سے ہے یا عوارض غریبہ میں سے۔ متقدمین اور متاخرین کی ایک جماعت جن میں سے خود شارح اور اس کے متبعین ہیں اس کے عرض ذاتی ہونے کے قائل ہیں اور بقیہ متاخرین جن میں سے علامہ تفتازانی بھی ہیں اس کو عوارض غریبہ میں شمار کرتے ہیں۔ والتفصیل فی المطولات مذکور۔

قولہ ہناک:۔ اس قید سے یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ عوارض کی تفصیلات اس مقام پر یہ ہیں لیکن دوسرے مقام پر ان کی تفصیلات دوسری ہیں۔ چنانچہ اس کی تقسیم لازم و مفارق۔ دائم و غیر دائم کی طرف اسی طرح اس کا عرض عام و خاصہ ہونا وغیرہ وغیرہ۔

قولہ تسمی اعراضاً ذاتیہ۔ یعنی پہلے تین عوارض کو جو معروفوں کو لذاتہ عارض ہے یا جزء کے واسطے سے یا امر خارج کے واسطے سے عوارض ذاتیہ کہا جاتا ہے کیونکہ تینوں حقیقہ ذات معروفوں کو عارض ہوتے ہیں لیکن پہلا مثلاً تعجب جو ذات انسان کو لاحق ہے ظاہر ہے وہ ذات معروف کی طرف منسوب ہے لیکن دوسرا اس لئے کہ وہ عارض ہے جزء کے واسطے سے اور جزء داخل ہے ذات میں اور جو منسوب ہو مافی الذات کی طرف وہ فی الجملہ ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ حرکت بالالادہ جو عارض ہے انسان کو اس واسطے سے کہ وہ حیوان ہے یعنی حرکت بالالادہ اگرچہ حیوان کو عارض ہے لیکن چونکہ حیوان انسان کا جزء ہے اس لئے وہ حقیقہ انسان ہی کو عارض ہے لیکن تیسرا اس لئے کہ جو عارض ہو امر مساوی کے واسطے سے اگرچہ وہ امر مساوی کو عارض ہو تا ہے لیکن امر مساوی چونکہ منسوب ہے ذات معروف کی طرف تو وہ حقیقہ ذات معروف ہی کو عارض ہوا۔ کیونکہ جو منسوب ہو منسوب الی الشئی کی طرف وہ اس شئی کی طرف منسوب ہوتا ہے چنانچہ محک اگرچہ تعجب کو لاحق ہے لیکن چونکہ تعجب انسان کا امر مساوی ہے یعنی تعجب جہاں بھی صادق آتا ہے انسان بھی صادق آتا ہے لہذا محک انسان ہی کو لاحق ہوا۔

والثلاثة الأخيرة وهي العارض للأمر خارج أعني من المعروف كالحركة الحقيقية لابيض بواسطه أنه جسم وهو أعني الأبيض وغيره والعارض للخارج الأخضر كالضحك العارض للحیوان بواسطه أنه إنسان وهو أخضر من حیوان والعارض بسبب المبدأ كالحركة العارضة لما بسبب النار وهي مبانیة للماء تسمى أعرافاً غریبہ لما فيها من الغرابة بالقياس الى ذات المعروف

ترجمہ:۔ اور تینوں عوارض کو اور وہ عارض ہے ایسے امر خارج کے واسطے سے جو معروفوں سے عام ہے جیسے وہ حرکت جو ابيض کو لاحق ہے اس واسطے سے کہ وہ جسم ہے اور وہ ابيض وغیرہ سے عام ہے اور وہ عارض جو خارج خاص کے واسطے سے ہو جیسے ضحك جو حیوان کو عارض ہے اس واسطے سے کہ وہ انسان ہے اور وہ حیوان سے خاص ہے اور وہ عارض جو مباین کے سبب سے ہو جیسے حرکت جو عارض ہے پانی کو آگ کی وجہ سے اور آگ مباین ہے پانی کا۔ اعراف غریبہ نام اس سے رکھا جاتا ہے کہ اس میں عزابت و دوری ذات معروف کی طرف قیاس کر کے ہے۔

تشریح:۔ قولہ والثلاثة:۔ یعنی تینوں عوارض جن میں سے ایک وہ ہے جو ایسے امر خارج کے واسطے سے عارض ہو جو معروفوں سے عام ہے مثلاً حرکت جو ابيض کو جسم کے واسطے سے عارض ہو ظاہر ہے جسم ابيض وغیرہ سے عام ہے دوسرا وہ ہے جو خارج خاص کے واسطے سے عارض ہو جیسے ضحك حیوان کو انسان کے واسطے سے ظاہر ہے انسان حیوان سے خاص ہے تیسرا وہ ہے جو مباین کے واسطے سے عارض ہو جیسے حرارت پانی کو آگ کے واسطے سے ظاہر ہے آگ پانی کا مباین ہے۔

قولہ بواسطه:۔ واسطہ کی تین قسمیں ہیں (۱) واسطہ فی الثبات (۲) واسطہ فی الثبوت (۳) واسطہ فی العروص۔ واسطہ فی الثبات وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ کسی نسبت کا علم و تعہد لائق حاصل ہو جیسے متغیر کہ وہ حدوث عالم کے علم تصدیق حاصل ہونے کا ذریعہ ہے واسطہ فی الثبوت وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ ذوالواسطہ میں حقیقہ کوئی صفت پیدا ہو واسطہ فی العروص وہ

واسطہ ہے جس کے ذریعہ ذوالواسطہ میں مجازاً کوئی صفت مائی جائے، واسطہ فی الثبوت ہونے پر
کبھی دو صفتیں ہوتی ہیں ایک صفت سے واسطہ متصف ہوتا ہے اور دوسری سے ذوالواسطہ جیسے
قلم کی حرکت کے لئے ہاتھ کی حرکت واسطہ فی الثبوت تو یہاں ایک حرکت ہاتھ کی صفت ہے اور دوسری
حرکت قلم کی صفت ہے اور واسطہ فی الثبوت ہونے پر کبھی صرف ایک صفت ہوتی ہے جس سے صرف
ذوالواسطہ متصف ہوتا ہے ایسے واسطہ کو سفیر محض کہا جاتا ہے جیسے زخمی کرنے کے لئے پتھر واسطہ
فی الثبوت ہے لیکن یہاں زخم صرف زخمی کی صفت ہے پتھر کی صفت نہیں اور واسطہ فی العروض میں
ہمیشہ ایک ہی صفت ہوتی ہے جس سے صرف واسطہ ہی متصف ہوتا ہے جیسے صندوق میں بند چیز کی
حرکت کے لئے صندوق کی حرکت واسطہ فی العروض ہے تو یہاں ایک ہی حرکت ہے جو صندوق کی
صفت ہے اور جو چیز اس میں بند ہے اس کی صفت نہیں۔

سوال واسطہ کی جب تین قسمیں ہیں تو یہاں اس سے کونسی قسم مراد ہے اور ما قبل
میں الاستنادھا الی ذات المعروض سے کس واسطہ کی نفی کی گئی ہے؟ جواب مناطقہ کا اسمیں اختلاف
ہے بعض کا خیال ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی العروض اور واسطہ فی الثبوت کی پہلی قسم ہے اور
الاستنادہا سے ان دونوں واسطوں کی نفی کی گئی ہے۔ بعض نے کہا کہ واسطہ سے مراد واسطہ فی الثبوت
کی پہلی قسم ہے اور الاستنادہا سے اسی واسطہ کی نفی ہے علامہ سید شریف کا خیال ہے کہ واسطہ سے مراد
واسطہ فی العروض ہے اور الاستنادہا سے اسی واسطہ کی نفی ہے۔

قولہ كالحصاة :- اس سے واسطہ فی الثبوت مراد لیا گیا ہے کیونکہ حرارت جو پانی کے
ساتھ قائم ہے اس حرارت کا غیر ہے جو آگ کے ساتھ قائم ہے لیکن اگر واسطہ فی العروض مراد لیا جائے
تو اس کی مثال رنگ ہوگا جو جسم کو سطح کے واسطہ سے لاحق ہوتا ہے۔

قولہ تسمی اعراضاً غریبہ :- یعنی اخیر تینوں عوارض کو عوارض غریبہ کہا جاتا ہے کیونکہ
وہ ذات معروض سے غایت و دوری میں واقع ہیں ان میں سے اخیر تو ظاہر ہے کہ وہ حقیقہ معروض
کے مابین کو عارض ہوتا ہے اگرچہ اس کا عروض معروض کو بھی ہوتا ہے لیکن پہلا اس لئے کہ اس کا
عروض حقیقہ معروض کے عام کو ہوتا ہے۔ ظاہر ہے عام و خاص میں تضاد نہیں ہوتا کہ ہر ایک

دوسرے کے ساتھ صادق آئے ہی حال دوسرے میں کہ وہ معروض کو خاص کے واسطہ سے عارض ہوتی

والعلوم لا یبحث فیہا الا عن الاعراض الذاتية لموضوعاتها فلهذا قال من عوارضہ
التي تلحقہا ما هو هو الخ اشارہ الى اعراض الذاتية وإقامة للمحل مقام المحل وحر

ترجمہ :- اور علوم میں ان کے موضوعات کے عوارض ذاتیہ سے ہی بحث کی جاتی ہے اسی
وجہ سے مصنف نے فرمایا عن عوارضہ التي تلحقہا ما هو هو اشارہ کرتے ہوئے عوارض ذاتیہ
کی طرف اور محل کو محل و حرارت کے قائم کرتے ہوئے۔

تشریح :- قولہ والعلوم :- یہ محض اضافی ہے کہ علوم میں ان کے موضوعات کے عوارض ذاتیہ
ہی سے بحث کی جاتی ہے۔ عوارض غریبہ سے نہیں۔ اسی وجہ سے مصنف نے عوارض ذاتیہ کی طرف
اشارہ کرتے ہوئے فرمایا عن عوارضہ التي تلحقہا ما هو هو وجہ یہ کہ علوم میں مقہودان کے موضوع
کے احوال کو بیان کرنا ہے۔ اور موضوع کے احوال حقیقہ شئی کے عوارض ذاتیہ ہوتے ہیں کیونکہ
عوارض غریبہ وہ دوسری چیزوں کے احوال ہوتے ہیں۔ تو وہ عوارض غریبہ ان چیزوں کی طرف
قیاس کر کے عوارض ذاتیہ ہیں چنانچہ حرکت ابیض کے اعتبار سے عرض غریب ہے کہ اس امر
خارج عام جسم کے واسطہ سے عارض ہوتی ہے اور ہی حرکت جسم کے اعتبار سے عرض ذاتی ہے لہذا
حرکت سے بحث اس علم میں ہوگی جس کا موضوع جسم ہے اور وہ حکمت طبعیہ ہے کہ اس کا موضوع
جسم طبعی ہے یونہی حرارت پانی کے لحاظ سے عرض غریب ہے اور آگ کے لحاظ سے عرض ذاتی ہے لہذا
حرارت سے بحث اس علم میں ہوگی جس کا موضوع آگ ہو۔ اس کی تائید کتاب التحصیل کی یہ عبارت کہ ہے
لو كانت الاعراض الغریبہ یبحث عنہا فی العلوم لكان یدخل کل علم فی کل علم وھذا النظر لیس فی موضوع
مخصص ولکان العلم الجوزی علماً کلیاً ولما كانت العلوم متباہتہ یعنی علوم میں اگر عوارض غریبہ سے
بحث ہو تو تین طریقے سے ترابی لازم آئے گی ایک یہ کہ ہر ایک علم دوسرے علم میں داخل ہو جائے گا کیونکہ
بالاشبہ ہر علم مثلاً علم طبعی کے موضوع یعنی جسم کا عارض ذاتی و غیر مثلاً علم الہی کے موضوع یعنی موجود ہر

ہو موجود کا عرض غریب ہوتا ہے جو اس کو امر مباین یا امر خاص یا امر عام کے واسطے سے لاحق ہوتا ہے تو عوارض غریبہ کے محوٹ عنہا ہونے سے علوم میں کوئی امتیاز نہ رہے گا بلکہ ایک علم دوسرے علم میں داخل ہو جائیگا دوسری یہ کہ علم جزئی مثلاً احوال اکبر سے بحث کا علم کلی یعنی علم طبعی ہونا لازم آئے گا کیونکہ اکبر جسم طبعی کی نوع ہے۔ تیسری یہ کہ علوم ایک دوسرے سے متباین نہ ہوں گے اس لئے کہ تباہین علوم تباہین موضوعات سے ہوتا ہے اور تباہین موضوعات تباہین عوارض سے ہوتا ہے

قولہ اشارۃً:۔ یہ قال کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہے اور اقامۃً للحد کا عطف اسی پر ہے معنی یہ کہ مصنف نے فرمایا یہ اشارہ کرتے ہوئے کہ عوارض سے مراد عوارض ذاتیہ ہے اور قائم کرتے ہوئے حد کو محدود کی جگہ پر۔ حد کو محدود کی جگہ پر قائم کر لے کا مطلب یہ کہ حد سے جب محدود کا عوارض ذاتیہ ہونا واضح ہو گیا تو گویا محدود کی جگہ پر قائم ہو گیا۔

وَإِذَا تَمَّ هَذَا فَقَوْلُ مُوَضُّوعِ النُّطْقِ الْمَعْلُومَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصَدِّيقِيَّةُ لِأَنَّ النُّطْقَ بَحْثٌ عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ وَمَا يَبْحَثُ فِي الْعِلْمِ عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَّةِ فَهُوَ مُوَضُّوعُ ذَلِكَ الْعِلْمِ فَيَكُونُ الْمَعْلُومَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصَدِّيقِيَّةُ مُوَضُّوعَ النُّطْقِ

ترجمہ:۔ اور جب یہ تمہید قائم ہوگی تو ہم کہیں گے کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتے ہیں اور وہ جو کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہ اس علم کا موضوع ہے تو معلومات تصوریہ و تصدیقیہ منطق کے موضوع ہوتے۔

تشریح:۔ قولہ واذا تم هذا۔ ہذا کا اشارہ الیہ مطلق موضوع ہے یعنی جب مطلق موضوع کو بیان کیا گیا تو اب موضوع منطق سے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ و تصدیقیہ ہیں کیونکہ منطقی ان ہی دونوں کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور علم میں چونکہ جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے وہی اس علم کا موضوع ہوتا ہے اس لئے معلومات

تصوریہ و تصدیقیہ علم منطق کے موضوع ہوتے۔

قولہ لان المنطقی:۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی جس کا خلاصہ ماقبل میں گذرا۔ مگر خیال رہے کہ موضوع منطق سے متعلق تین مذہب ہیں۔ بعض متقدمین مناطقہ منطق کا موضوع الفاظ کو قرار دیتے ہیں بایں طور کہ وہ معانی پر دال ہیں اور دوسرا مذہب اکثر متقدمین کا یہ ہے کہ منطق کا موضوع معقولات ثانیہ ہیں بایں طور کہ وہ تحصیل مجہول کی طرف موہل ہوتے ہیں اور تیسرا مذہب متاخرین مناطقہ کا ہے جن میں علامہ تفتازانی۔ صاحب مطالع۔ صاحب کشاف اور خود شارح بھی ہیں کہ منطق کا موضوع معلومات تصوری و تصدیقی ہیں۔ معقولات اولیہ ہوں یا ثانویہ ان کی دلیل یہ ہے کہ منطقی جس طرح معقولات ثانیہ سے بحث کرتا ہے اسی طرح معقولات اولیہ سے بھی چنانچہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے ماہیت نوعیہ متعینہ محصلہ ہے۔ جنس ماہیت مبہم ہے اور فصل جنس کی علت ہے۔ ظاہر ہے یہ ان اشیاء کی طبائع کے احوال ہیں جو معقولات اولیہ نہیں دوسری دلیل یہ کہ بسا اوقات منطق میں نفس معقولات ثانیہ سے بحث ہوتی ہے چنانچہ ذاتیت۔ عرضیت۔ نوعیت۔ معرفیت۔ کلیت۔ جزئیت۔ اعمیت۔ اخصیت وغیرہ یعنی معقولات ثانیہ کو مسائل منطق کا محمول بنا کر یوں کہا جاتا ہے۔ الجنس ذاتی۔ الخاصۃ عرضیہ۔ حالانکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ علم کا موضوع علم کے مسائل کا محمول نہیں ہوتا۔ یعنی ہر علم میں موضوع کے احوال سے بحث ہوتی ہے، خود موضوع سے نہیں تو اگر معقولات ثانیہ کو منطق کا موضوع مانا جائے تو فن میں نفس موضوع سے بحث کرنا لازم آئے گا جو ممنوع ہے۔

قولہ المعلومات التصوریہ:۔ معلومات یہاں مطلق نہیں بلکہ اس کے ساتھ صحت ایصال کی قید ملحوظ ہے۔ جس کو شارح نے شہرت کی وجہ سے چھوڑ دیا اور نہ ظاہر ہے منطق ہی کی کیا تخصیص ہے؟ کسی فن میں بھی موضوع کے تمام حالات سے بحث نہیں ہوتی بلکہ ان ہی حالات سے بحث ہوتی ہے جن کو فن کے اغراض و مقاصد میں دخل ہو اور منطق میں معقولات کے ان ہی احوال سے بحث ہوگی جن کو معلومات سے مجہولات تک پہنچانے میں دخل ہو اور وہ احوال ایصال اور ما یتوقف علیہ الایصال ہیں لیکن وہ احوال جو صحت ایصال کے ساتھ نہ ہوں ان کا موجود و معدوم ہونا ثابت فی نفس

الامر ہونا۔ ماہیات اشیاء کے مطابق یا لامطابق ہونا وغیرہ کہ منطقی ان حالات سے بحث نہیں کرتا اس لئے کہ ان کے ساتھ اس کی غرض والبتہ نہیں ہے۔

وَلَا بُدَّ لَنَا أَنْ الْمُنْطِقُ يَبْحَثُ عَنِ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَةِ لِلْمَعْلُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصَدِّيقِيَّةِ لِأَنَّ بَحْثَ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مُوَصَّلٌ إِلَى مَجْهُولٍ تَصَوُّرِيٍّ أَوْ مَجْهُولٍ تَصَدِّيقِيٍّ كَمَا يَبْحَثُ عَنِ الْجَنْسِ كَالْحَيَوَانِ وَالْفَصْلِ كَالنَّاطِقِ وَهُمَا مَعْلُومَاتٌ تَصَوُّرِيَّاتٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا كَيْفَ يَرْكَبَانِ لِيُوصَلَ الْمَجْهُولُ إِلَى مَجْهُولٍ تَصَوُّرِيٍّ كَالْإِنْسَانِ وَكَمَا يَبْحَثُ عَنِ الْقَضَايَا الْمُتَعَدِّدَةِ لِأَنَّ الْقَوْلَ الْعَالَمَ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ مُحْدَثٌ وَهُمَا مَعْلُومَاتٌ تَصَدِّيقِيَّاتٌ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُمَا كَيْفَ يُولَفَانِ فَيَصِيرُ الْمَجْمُوعُ قِيَاسًا مُوَصَّلًا إِلَى مَجْهُولٍ تَصَدِّيقِيٍّ كَقَوْلِنَا الْعَالَمُ مُحْدَثٌ

ترجمہ: — اور بے شک ہم نے کہا کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے کیونکہ ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ وہ مجہول تصوری یا مجہول تصدیقی تک موصول ہوتے ہیں چنانچہ جنس جیسے حیوان اور فصل جیسے ناطق سے بحث کی جاتی ہے اور وہ دونوں معلومات تصوریہ ہیں اس حیثیت سے کہ وہ دونوں کس طرح مرکب کئے جائیں کہ ان کا مجموعہ مجہول تصوری جیسے انسان تک پہنچا دے اور چنانچہ قضایا متعددہ سے بحث کی جاتی ہے جیسے ہمارا قول ہے العالم متغیر و کل متغیر محدث اور وہ دونوں معلومات تصدیقی ہیں اس حیثیت سے کہ دونوں کس طرح مرکب ہوں لہذا ان کا مجموعہ الیا قیاس بن جائے گا کہ وہ مجہول تصدیقی تک پہنچانے والا ہو چنانچہ ہمارا قول ہے العالم محدث۔

تشریح: — قولہ وَاِنَّمَا قُلْنَا قِيَاسَ مَذْكُورِ الْكَبْرِيِّ وَمَا يَبْحَثُ فِي الْعِلْمِ مِنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَةِ چونکہ مسلم ہے اس لئے صرف اس کے صغریٰ لا ان المنطقی بحث عَنْ أَعْرَاضِهَا الذَّاتِيَةِ کی دلیل بیان کی جاتی ہے جس کا خلاصہ یہ کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے احوال سے اس لئے بحث

کرتا ہے کہ وہ ان عوارض ذاتیہ سے کبھی اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ مجہول تصوری و تصدیقی کا موصول ہیں اور کبھی اس حیثیت سے بحث کرتا ہے کہ ان پر موصول الی التصور موقوف ہے۔ اور کبھی اس حیثیت سے کہ ان پر موصول الی التصدیق موقوف ہے خواہ موقوف بتوقف قریب ہو یا توقف بید اس اعتبار سے معلومات تصوریہ و معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تین تین قسمیں ہو جائیں گی لیکن معلومات تصوریہ کے احوال کی تین قسمیں یہ ہیں اول مجہول تصوری کی طرف ایصال خواہ مجہولات تصوریہ کے علم یا لکنہ کی طرف ہو جیسے حد نام میں ہوتا ہے یا علم بالوجہ کی طرف ہو ذاتی ہو یا عرضی جیسے حد نام اور رسم نام و ناقص میں ہوتا ہے چنانچہ جنس مثلاً حیوان اور فصل مثلاً ناطق دونوں معلوم تصوری ہیں ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان کی ترکیب کس طرح کی جائے کہ مجموعہ مجہول تصوری مثلاً انسان کا موصول ہو اس کی بحث معرف و قول شارح کے ابواب میں ہوتی ہے۔ دوم رسوم کا بیان اگلی عبارت کی شرح میں درج ہے اسی طرح معلومات تصدیقیہ کے احوال کی بھی تین قسمیں ہیں۔ اول ایصال الی مجہول تصدیقی، یقینی ہو یا غیر یقینی۔ جازم ہو یا غیر جازم اس کی بحث قیاس و استقراء و تمثیل کے بیان میں ہوتی ہے چنانچہ قضایا متعددہ سے متعلق بحث کی جاتی ہے مثلاً العالم متغیر و کل متغیر محدث دونوں معلوم تصدیقی ہیں ان سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان کی ترکیب کس طرح کی جائے کہ مجموعہ الیا قیاس بن جائے جو مجہول تصدیقی مثلاً العالم حادث کا موصول ہو جائے دوم رسوم کا بیان اگلی عبارت کی شرح میں درج ہے۔

قولہ من حیث: — منطق کا موضوع مطلق معلومات تصوریہ و تصدیقیہ نہیں بلکہ وہ اس حیثیت سے ہے کہ مجہول تصوری و تصدیقی کا موصول ہو لہذا وہ معلومات تصوریہ جو مجہول تصوری کا موصول ہو اس کو معرف کہا جاتا ہے جیسا کہ اس کی مثال شرح میں گذری لیکن وہ معلومات تصوریہ جو مجہول تصوری کا موصول نہ ہو اس کو جامد کہا جاتا ہے چنانچہ اگر زیر سرد گرم وغیرہ کا تصور حاصل ہو تو اس وقت یہ امور معلومات تصوریہ قرار پائیں گے لیکن چونکہ ان امور کے کسی مجہول تصوری کا حصول نہیں ہوتا اس لئے یہ جامد ہیں اسی طرح وہ معلومات تصدیقیہ جو مجہول تصدیقی کا موصول ہو اس کو حجت کہا جاتا ہے جیسا کہ شرح میں مذکور ہے لیکن وہ معلومات تصدیقیہ جو

مجهول تصدیقی کا موصول نہ ہو اس کو عقیم کہا جاتا ہے چنانچہ زید ہوشیار ہے اور ہر الشان ذی حیات ہے تو جس وقت کسی کو مذکورہ دونوں باتوں کی تصدیق حاصل ہو جائے تو یہ دونوں امور معلومات تصدیقیہ ضرور ہوں گے لیکن چونکہ ان دونوں معلومات تصدیقیہ سے کسی مجهول تصدیقی کا حصول نہیں ہوتا اس لئے معلومات تصدیقیہ کے اس مجموعہ کو عقیم کہا جاتا ہے۔

وَكَيْفَ تَحْتَثُّ عَنْهَا مِنْ حَيْثُ أَتَيْتُ وَقَفْتُ عَلَيْهَا الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَوُّرِ كَوْنِ الْمَعْلُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ كَلِيَّةً وَجُزِّيَّةً وَذَاتِيَّةً وَعَرَضِيَّةً وَجَسَادًا وَفَصْلًا وَخَاصَّةً وَمِنْ حَيْثُ أَتَيْتُ وَقَفْتُ عَلَيْهَا الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدِيقِ أَمَّا تَوْقُفًا قَرِيبًا أَيْ بِلَا وَاسِطَةٍ لَكُونِ الْمَعْلُومَاتِ التَّصَدِيقِيَّةِ قَضِيَّةً أَوْ عَكْسَ قَضِيَّةٍ أَوْ لَقِيضَ قَضِيَّةٍ وَأَمَّا تَوْقُفًا بَعِيدًا أَيْ بِوَاسِطَةٍ لَكُونِهَا مَوْضُوعَاتٍ وَمَحْمُولَاتٍ فَإِنَّ الْمَوْصِلَ إِلَى التَّصَدِيقِ يَتَوَقَّفُ عَلَى الْقَضَايَا بِالذَّاتِ لِتَرْكِيبِهَا مِنْهَا وَالْقَضَايَا مُوقُوفَةٌ عَلَى الْمَوْضُوعَاتِ وَالْمَحْمُولَاتِ فَيَكُونُ الْمَوْصِلُ إِلَى التَّصَدِيقِ مُوقُوفًا عَلَى الْقَضَايَا بِالذَّاتِ وَعَلَى الْمَوْضُوعَاتِ وَالْمَحْمُولَاتِ بِوَاسِطَةِ تَوْقُفِ الْقَضَايَا عَلَيْهَا

ترجمہ: اور اسی طرح معلومات تصوریہ و تصدیقیہ سے اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان پر موصول الی تصور موقوف ہے جیسے معلومات تصدیقیہ کا کلی ہونا و جزئی ہونا و ذاتی ہونا و عرضی ہونا و جس ہونا و فصل ہونا و خاصہ ہونا اور اس حیثیت سے بحث کی جاتی ہے کہ ان پر موصول الی تصدیقی موقوف ہے آیا توقف قریب یعنی بلا واسطہ ہو جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ ہونا یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا اور یا توقف بعید یعنی بواسطہ ہو جیسے معلومات کا موضوعات و محمولات ہونا اس لئے کہ موصول الی تصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہے کیونکہ موصول ان قضایا سے مرکب ہے اور قضایا موقوف ہے موضوعات و محمولات پر پس موصول الی تصدیق قضایا پر بالذات موقوف ہوا اور موضوعات و محمولات پر اس واسطہ سے کہ قضایا ان پر موقوف ہیں۔

تشریح: قولہ وکذلک: اس کا عطف لائن بحث عنہا میں بحث پر ہے خلاصہ یہ کہ

معلومات تصوریہ کے احوال کی تین قسموں میں سے قسم دوم وہ احوال ہیں جو ایصال الی تصور المجہول کے موقوف علیہ قریبی ہیں یعنی بلا واسطہ موقوف علیہ ہیں جیسے معلومات تصوریہ کا کلی ہونا۔ جزئی ہونا۔ ذاتی ہونا۔ عرضی ہونا۔ جس ہونا۔ فصل ہونا، خاصہ ہونا۔ ان کی بحث کلیات خمسہ میں ہوتی ہے قسم سوم وہ احوال ہیں جو ایصال الی تصور المجہول کے موقوف علیہ بعیدی ہیں جیسے معلومات تصوریہ کا موضوع ہونا، محمول ہونا۔ ان کا بیان قضایا کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اسی طرح معلومات تصدیقیہ کے احوال کی تین قسموں میں سے قسم دوم۔ مایوقوف علیہ ایصال الی المجہول تصدیقی توقفاً قریباً ہے اس کی بحث قضایا کے بیان میں ہوتی ہے جیسے معلومات تصدیقیہ کا قضیہ یا عکس قضیہ یا نقیض قضیہ ہونا قسم سوم مایوقوف علیہ ایصال الی المجہول تصدیقی توقفاً بعیداً ہے اس کا بیان بھی قضایا کی بحث میں ہوتا ہے جیسے معلومات تصدیقیہ کا مقدم ہونا، نالی ہونا۔ موضوع ہونا۔ محمول ہونا کہ موصول الی تصدیق قضایا پر موقوف بالذات ہے اور موضوعات و محمولات پر اس واسطہ سے موقوف ہے کہ قضایا ان پر موقوف ہیں۔

وَبِالْجُمْلَةِ الْمُنْطَقِيَّةُ يَحْتَثُّ عَنْ أَحْوَالِ الْمَعْلُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصَدِيقِيَّةِ الَّتِي هِيَ أَمَّا نَفْسُ الْإِصْطِلَاقِ إِلَى الْمَجْهُولَاتِ أَوِ الْحَوَالِ الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا الْإِصْطِلَاقُ وَهَذِهِ الْأَحْوَالُ عَارِضَةٌ لِلْمَعْلُومَاتِ التَّصَوُّرِيَّةِ وَالتَّصَدِيقِيَّةِ لِذَوَاتِهَا فَهِيَ بَاحِثٌ عَنْ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ لَهَا

ترجمہ: حاصل کلام یہ ہے کہ منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے ان احوال سے بحث کرتا ہے جو یا نفس ایصال الی المجہولات ہے یا وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے اور یہ احوال معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو لذواتہا عارض ہوتے ہیں لہذا وہ یعنی منطقی معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرنے والا ہے۔

تشریح: قولہ و بالجملة: بحث مذکور کا یہ خلاصہ ہے جس کو بطور قیاس ترتیب دیکر ایک نتیجہ نکالا گیا ہے وہ اس طرح کہ معلومات تصوریہ و تصدیقیہ منطقی کے موضوع ہیں کیونکہ

منطقی ان کے عوارض ذاتیہ سے بحث کرتا ہے اور وہ جو کہ علم میں جس کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے وہ اس علم کا موضوع ہوتا ہے لہذا معلومات تصوریہ و تصدیقیہ منطق کے موضوع ہوتے کہ جن کے عوارض ذاتیہ سے منطق بحث کرتا ہے۔

قولہ التی ہی اما :- اور التی ہی اسم موصول اپنے صلہ سے مل کر صفت ہے احوال المعلومات میں احوال کی اور ہی ضمیر مرفوع مبتدا ہے جو التی اسم موصول کی طرف راجع ہے اور نفس الایصال معطوف علیہ اور الاحوال التی الخ معطوف سے مل کر ہی ضمیر مرفوع کی خبر واقع ہے۔

قولہ ہذا الاحوال :- ہذا کا اشارہ الیہ صرف وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے بلکہ ایصال اور وہ احوال ہیں جن پر ایصال موقوف ہے مطلب یہ کہ وہ احوال معلومات تصوریہ و تصدیقیہ کو بلا واسطہ عارض ہوتے ہیں تو یہ معلومات کے عوارض ذاتیہ ہو اور ان سے بحث کرنا حقیقہ عوارض ذاتیہ سے بحث کرنا ہے۔

قال وقد حذرت العادة بان يسمى الموصول الى التصور قولاً شارباً والموصول الى التصديق جملةً ولا يجب تقدیم الاول على الثاني ومنعاً لتقدم التصور على التصديق طبعاً لان كل تصديق لابد فيه من تصور المحكوم عليه اما بذاته او بامر صادق عليه والمحكوم به كذلك والحكم لا متناع الحكم ممن جهل احد هذه الامور.

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ مناطہ کی عادت جاری ہو گئی ہے کہ موصول الی التصور کا نام قول شارح اور موصول الی التصديق کا نام حجت رکھتے ہیں۔۔۔ اول کو ثانی پر مقدم کرنا و منع کے اعتبار سے ضروری ہے کیونکہ تصور طبع کے اعتبار سے تصديق پر مقدم ہے اس لئے کہ ہر تصديق ضروری ہے اس میں تصور محکوم علیہ آیا بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے کہ وہ اس پر صادق ہے اور اسی طرح تصور محکوم بہ اور حکم کا ہونا کیونکہ جو شخص ان تینوں امور سے ناواقف ہو اس کے لئے حکم کا عائد کرنا محال ہے۔

تشریح :- بیانہ وقد حذرت :- منطقیوں کی یہ عادت جاری ہو گئی ہے کہ جو مجہول تصوری کا موصول ہو وہ اس کو معرف و قول شارح کہتے ہیں اور جو مجہول تصدیقی کا موصول ہو وہ اس کو حجت کہتے ہیں تفصیل شرح میں مذکور ہے۔

بیانہ یجب تقدیم :- منطق کا موضوع جب کہ دو ہیں ایک قول شارح اور دوسرا حجت تو سوال پیدا ہوا کہ ان دونوں میں سے یہاں پر کس کو پہلے بیان کیا جائے اور کس کو بعد میں؟ تو جواب دیا گیا کہ قول شارح چونکہ وجود میں پہلے ہوتا ہے اور حجت بعد میں کیونکہ پہلے تصور کا وجود ہوتا ہے پھر تصدیق کا! اس لئے کہ تصدیق کے لئے تین تصور کا ہونا ضروری ہے تصور محکوم علیہ۔ تصور محکوم بہ۔ تصور حکم اس لئے بہتر ہے پہلے قول شارح کو بیان کیا جائے پھر حجت کو تاکہ وضع مطابق طبع ہو جائے۔

أقول قد عرفت ان الغرض من المنطق استحصال المجہولات والمجہول اما تصوری أو تصدیقی فنظم المنطق اما فی الموصول الی التصور واما فی الموصول الی التصديق

ترجمہ :- میں کہتا ہوں آپ جانتے ہوں گے کہ منطق سے غرض مجہولات کو حاصل کرنا ہے اور مجہول آیا تصوری ہے یا تصدیقی تو منطقی کی نظر آیا موصول الی التصور میں ہے اور یا موصول الی التصديق میں۔

تشریح :- قولہ قد عرفت :- یہ معنی گذشتہ عبارت لائن المنطقی بحت عنہا میں حجت انہا موصول الی المجہول تصوری أو المجہول تصدیقی سے استفادہ ہے ممکن ہے وہ منطق اور فکر کی تعریف سے حاصل ہو۔ کیونکہ منطق کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی غرض ذہن کو خطا فی فکر سے بچانا ہے اور فکر کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ اس کی غرض مجہول کو حاصل کرنا ہے دوم تو ظاہر ہے لیکن اول اس لئے کہ فکر میں خطاء سے تحفظ کے لئے معلومات کو ترتیب دے کر مجہولات کو حاصل کیا جاتا ہے۔

قولہ ان الغرض :- منطق کی غرض چونکہ مجہول کو حاصل کرنا ہے اور مجہول کے

دو قسمیں ہیں جہول تصوری و جہول تصدیقی جس طرف معلوم کی دو قسمیں ہیں معلوم تصوری و معلوم تصدیقی اس لئے منطقی کی ایک نظر اس معلوم تصوری کی طرف ہوتی ہے جس سے جہول تصوری حاصل ہو جائے اس کو موصل الی التصور کہا جاتا ہے اور دوسری نظر معلوم تصدیقی کی طرف ہوتی ہے جس سے جہول تصدیقی حاصل ہو جائے اس کو موصل الی التصدیق کہا جاتا ہے۔

وَقَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ أَيْ عَادَةُ الْمُنْطَقِيِّينَ بِأَنْ يَسْمُوَ الْمَوْصِلَ إِلَى التَّصْوِيرِ قَوْلًا شَارِحًا أَمَّا كَوْنُهُ قَوْلًا فَلِأَنَّهُ فِي الْأَغْلَبِ مَرْكَبٌ وَالْقَوْلُ يُرَادُ بِهِ شَارِحًا فَلْيُشْرَحْهُ وَالْمُضَاهِيَاتِ الْأَشْيَاءُ وَالْمَوْصِلُ إِلَى التَّصْدِيقِ لِحُجَّةٍ لِأَنَّ مَنْ تَشَكَّكَ بِهِ اسْتَدِلَّ عَلَى مَطْلُوبِهِ غَلَبَ عَلَى الْخَصْمِ مِنْ حُجَّةٍ يَحْجُجُ إِذَا غَلَبَ

ترجمہ: — اور منطقیوں کی عادت اس امر میں جاری ہو گئی ہے کہ وہ موصل الی التصور کو قول شارح کہتے ہیں لیکن اس کا قول ہونا اس لئے ہے کہ وہ اکثر مرکب ہوتا ہے اور قول اس کا مرادف ہے اور لیکن اس کا شارح ہونا اس لئے ہے کہ وہ چیزوں کی مابینوں کی شرح و وضاحت کرتا ہے اور وہ لوگ موصل الی التصدیق کو حجت کہتے ہیں اس لئے کہ جس نے مطلوب پر دلیل قائم کرتے وقت اس کو مضبوط سے پکڑا وہ اپنے مقابل پر غالب آگیا اور لفظ حجت مانو ذہ ہے حج حج سے جب کوئی غالب ہو جائے تو حج فلان کہا جاتا ہے۔

تشریح: — قولہ وَقَدْ جَرَتْ الْعَادَةُ: لفظ عادت پر الف لام چونکہ مضاف الیہ کے عوض ہے اس لئے ائی حرف تفسیر سے اس کے مضاف الیہ کو واضح کیا گیا۔ خلاصہ یہ کہ چیزوں کو پکارنے میں چونکہ عادت اختصار کا متقاضی ہوتا ہے اور ظاہر ہے موصل الی التصور اور موصل الی التصدیق طویل نام ہے اس لئے مناطقہ نے اختصار کے لئے اول کو معرف و قول شارح کے ساتھ موسوم کیا اور دوم حجت کے ساتھ لیکن اول کو معرف کیساتھ اس لئے موسوم کیا کہ وہ جہول تصوری کو واضح و واضح کرانا ہے اور قول شارح کے ساتھ اس لئے کہ قول اکثر بمعنی مرکب ہوتا ہے اور مرکب مرادف قول ہے اور شارح

کے ساتھ اس سے کہ وہ چیزوں کی مابینوں کی شرح و وضاحت کرتا ہے اور دوم کو حجت کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ وہ مشتق ہے حج حج باب نصر نصر سے جو غلبہ کے معنی میں ہے اور حجت چونکہ خصم پر غلبہ کا سبب ہوتا ہے اس لئے اس کو تسمیۃ البدب باسم المسبب کے قبیل سے حجت کیساتھ موسوم کیا گیا چنانچہ کوئی اگر دعویٰ کرے کہ عالم حادث ہے اور خصم اس کو منع کرے کہ عالم حادث نہیں تو مدعی اپنے دعویٰ پر یہ دلیل پیش کرتا ہے کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہے لہذا وہ اپنے خصم پر اس طرح غالب آ جاتا ہے کہ عالم واقعہ حادث ہے پس دلیل اپنے خصم پر غلبہ کا سبب قرار پاتی۔

قولہ فَلِأَنَّهُ فِي الْأَغْلَبِ: مرکب کو مطلق نہیں رکھا گیا بلکہ اس کو اکثر کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ معرف کی چھ صورتیں ہیں جن میں سے چار صورتوں میں وہ مرکب ہوتا ہے اور دو صورتوں میں مفرد؛ کیونکہ حد تمام مرکب ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے لیکن حد ناقص کبھی مرکب ہوتی ہے جیسے جسم ناطق انسان کے لئے اور کبھی مفرد جیسے صرف ناطق انسان کے لئے اس کے نزدیک جو حد ناقص کو معرف فصل سے تعریف کرنا جائز قرار دے اسی طرح رسم تام مرکب ہوتی ہے جیسے حیوان ضاحک، انسان کے لئے لیکن رسم ناقص کبھی مرکب ہوتی ہے جیسے جسم ضاحک، انسان کے لئے اور کبھی مفرد ہوتی ہے جیسے صرف ضاحک انسان کے لئے اس کے نزدیک جو رسم ناقص کو معرف خاصہ سے تعریف کرنا جائز قرار دیتا ہے۔

وَيَحِبُّ أَيْ يُحْسِنُ تَقْدِيمَ مَبْلَحَاتِ الْأَوَّلِ أَيْ الْمَوْصِلِ إِلَى التَّصْوِيرِ عَلَى مَبْلَحَاتِ الثَّانِي أَيْ الْمَوْصِلِ إِلَى التَّصْدِيقِ بِحَسَبِ الْوَضْعِ لِأَنَّ الْمَوْصِلَ إِلَى التَّصْوِيرِ التَّصْوِيرُ أَيْ الْقَوْلُ وَالْمَوْصِلَ إِلَى التَّصْدِيقِ الْقَوْلُ وَالْمَوْصِلَ إِلَى التَّصْدِيقِ مُقَدَّمٌ عَلَى التَّصْدِيقِ طَبْعًا فَلْيَقْدِمْ عَلَيْهِ وَضَعًا لِيُؤَافِقَ الْوَضْعَ الطَّبْعَ

ترجمہ: — اور واجب یعنی مستحسن ہے اول یعنی موصل الی التصور کے مباحث کو مقدم کرنا دوم یعنی موصل الی التصدیق کے مباحث پر وضع کے اعتبار سے کیونکہ موصل الی التصور تصورات

ہیں اور موصِل الی التصدیق، تصدیقات ہیں! اور تصور، تصدیق پر طبع کے اعتبار سے مقدم ہوتا ہے تو چاہیے کہ اس پر وضع کے اعتبار سے مقدم ہوتا کہ وضع موافق طبع ہو جائے۔

تشریح: قولہ ای لیحسن:۔ اس تفسیر سے یہ اشارہ ہے کہ متن میں وجوہ سے مراد وجوہ عرفی ہے جو استحسان کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ منطق کے موضوع دو ہیں ایک موصِل الی التصور جس کو معرف و قول شارح کہا جاتا ہے اور دوسرا موصِل الی التصدیق جس کو حجت بھی کہا جاتا ہے اور معرف کا وجود چونکہ طبع و حقیقت کے اعتبار سے حجت کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لئے بہتر ہوا پہلے معرف کو بیان کیا جائے پھر حجت کو تاکہ وضع یعنی ذکر طبع کے موافق ہو جائے کیونکہ مطابقت اگرچہ ضروری نہیں لیکن عقلاء کے نزدیک کال حسن و عمدہ سمجھا جاتا ہے

قولہ ران الموصِل:۔ موصِل الی التصور، تصورات اس لئے ہیں کہ موصِل قریب تصور کا حد و رسم ہے ظاہر ہے حد و رسم دونوں از قبیل تصورات ہیں خواہ دونوں مفرد ہوں یا مرکب تفسیری اور موصِل بعید تصور کا کلیات خمسہ ہے ظاہر ہے کلیات خمسہ از قبیل تصورات ہیں اور موصِل قریب تصدیق کا وہ حجت کے اقسام یعنی قیاس و استقرا و تمثیل ہے جو کہ قضیوں سے مرکب ہیں ظاہر ہے وہ از قبیل تصدیقات ہیں۔

قولہ والموصِل الی التصدیق:۔ سوال موضوع و محمول بھی تصدیق کا موصِل ہیں لیکن وہ از قبیل تصدیقات نہیں حالانکہ جو تصدیق کا موصِل ہے وہ از قبیل تصدیقات ہوتا ہے جواب تصدیق کا موصِل جو از قبیل تصدیقات ہوتا ہے وہ موصِل قریب ہے اور ظاہر ہے موضوع و محمول تصدیق کا موصِل قریب نہیں بلکہ موصِل بعید ہے۔

وَأَيْتُهُمَا قُلْنَا التَّصَوُّرُ مُقَدِّمٌ عَلَى التَّصْدِيقِ طَبْعًا لِأَنَّ التَّقَدُّمَ الطَّبْعِيَّ هُوَ أَنْ يَكُونَ الْمُتَقَدِّمُ
بَحِثٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْآخِرُ وَلَا يَكُونُ عِلَّةً تَامَّةً لَهُ وَالتَّصَوُّرُ كَذَلِكَ بِالنَّسْبَةِ
إِلَى التَّصْدِيقِ

ترجمہ: اور بے شک ہم نے کہا کہ تصور مقدم ہے تصدیق پر طبع کے اعتبار سے اس لئے کہ تقدم طبعی وہ ہے کہ مقدم اس طور پر ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو اور وہ سبب علت تامہ نہ ہو اور تصور نسبت تصدیق کے اس طرح ہے

تشریح: جواب یہ کہ تقدم طبعی کہتے ہیں اس تقدم کو کہ مقدم اس طور پر ہو کہ متاخر اس کا محتاج ہو اور تقدم متاخر کے لئے علت تامہ نہ ہو اور وہ یہاں موجود ہے کہ تصدیق وجود میں تصور کا محتاج ہے کہ تصدیق تصور کے بغیر وجود میں نہیں آتی کیونکہ تصدیق کے لئے تین تصور کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ گذرا اور تصور تصدیق کے لئے علت تامہ نہیں ہے اس لئے کہ تصور کے وجود سے ہی تصدیق وجود میں نہیں آتی جس طرح دو کے لئے ایک کا ہونا ضروری ہے لیکن ایک کے وجود سے ہی دو کا ہونا ضروری نہیں خیال رہے کہ تقدم کی چار قسمیں ہیں (۱) تقدم ذاتی (۲) تقدم زمانی (۳) تقدم شرفی (۴) تقدم رتبی

تقدم ذاتی ان دو چیزوں کی صفت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک اپنے وجود میں دوسری کا محتاج ہو جیسے نماز پر طہارت کو اور قلم کی حرکت پر ہاتھ کی حرکت کو تقدم ذاتی ہے۔ تقدم زمانی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک سابق ہو دوسری لاحق اور سابق لاحق کے ساتھ جمع نہ ہو سکے جیسے آج پر ایام ماضیہ کا تقدم زمانی ہے۔ تقدم شرفی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک کو دوسری پر فضیلت حاصل ہو جیسے جاہل پر عالم کو اور حضرت عمر پر حضرت ابوبکر کو تقدم شرفی ہے۔

تقدم رتبی ان دو چیزوں کی نسبت کو کہتے ہیں کہ جن میں سے ایک کو دوسرے کی نسبت کسی مخصوص چیز سے زیادہ قرب حاصل ہو جیسے صف اول کو صف ثانی پر۔ مقدمہ کو مسائل پر تقدم رتبی ہے تقدم رتبی کو تقدم وضعی بھی کہتے ہیں اسی کی ایک قسم تقدم ذکر بھی ہے پھر تقدم ذاتی کی دو قسمیں ہیں۔ تقدم طبعی۔ تقدم عقلی۔ تقدم طبعی اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں کہ مقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم نہ ہو جیسے دو پر ایک کو تقدم طبعی ہے۔ تقدم عقلی اس تقدم ذاتی کو کہتے ہیں کہ مقدم کے وجود سے متاخر کا وجود لازم ہو جیسے وجود نہار پر طلوع شمس کو تقدم عقلی ہے۔

أَمَّا أَنَّهُ لَيْسَ عِلَّةً لَهُ فَظَاهِرٌ وَالْإِلْزَامُ مِنْ حُصُولِ التَّصَوُّرِ حُصُولِ التَّصْدِيقِ ضَرُورَةً

وَجُوبُ وُجُودِ الْمَعْلُولِ عِنْدَ وُجُودِ الْعِلَّةِ وَأَمَّا أَنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ التَّصْدِيقُ فَلَا تَكُنْ كُلُّ تَصْدِيقٍ لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ ثَلَاثٍ تَصَوُّرَاتٍ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ أَمَّا بَيِّنَاتُهُ أَوْ بِأَمْرِ صَادِقٍ عَلَيْهِ وَتَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ بِهِ كَذَلِكَ وَتَصَوُّرُ الْحَكْمِ لِلْعِلْمِ الْأَوَّلِيِّ بِامْتِنَاعِ الْحَكْمِ مِنْ جِهَةِ أَحَدٍ هَذَا التَّصَوُّرَاتِ

ترجمہ۔۔۔ لیکن تصور کا تصدیق کے لئے علت نہ ہونا ظاہر ہے ورنہ لازم آئیگا کہ تصور کے حصول سے ہی تصدیق حاصل ہو جائے۔ کیونکہ بدرہی ہے وجود علت کے وقت وجود معلول کا ضروری ہونا اور لیکن تصدیق تصور کا محتاج اس لئے ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے۔ ایک تصور محکوم علیہ خواہ بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے کہ اس پر مصادق آئے اور دوسرا تصور محکوم بہ اس طرح یعنی بذاتہ ہو یا ایسے امر کے واسطے سے جو کہ اس پر مصادق آئے اور تیسرا تصور حکم کیونکہ جو شخص ان تینوں تصورات میں سے کسی ایک سے ناواقف ہو اس سے حکم کا امتناع ایک بدرہی امر ہے۔

تشریح:۔۔۔ قولہ اما اندہ:۔۔۔ تقدم طبعی کی تعریف میں چونکہ دو امر گذرے ایک محتاج الیہ المتاخر اور دوسرا ولا یكون علة تامہ اور دونوں محتاج بیان ہیں اس لئے اس عبارت سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے لیکن امر دوم کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ اس کی تفسیر مختصر ہے جس کے لئے ایک تنبیہ کافی ہے اور مختصر بمنزلہ مفرد ہوتا ہے اور ظاہر ہے مفرد کا وجود مرکب سے پہلے ہوتا ہے اس لئے امر دوم کو پہلے بیان کیا گیا۔

قولہ علة لہ:۔۔۔ وجود تصدیق کے لئے تصور کا علت نہ ہونا اگر چہ ظاہر ہے اس کیلئے دلیل کی کوئی ضرورت نہیں لیکن تنبیہ ضروری ہے کہ تصور اگر تصدیق کے لئے علت تامہ ہو جائے تو تصور کے وجود سے ہی تصدیق کا وجود ضروری ہوگا کیونکہ وجود علت تامہ کے وقت وجود معلول کا تحلف محال ہے بلکہ ایسے وقت معلول کا وجود ضروری و لازم ہوگا حالانکہ وجود تصور کے وقت تصدیق کا ہونا کوئی ضروری نہیں چنانچہ ظن و شک کی تقدیر پر تصور موجود ہے لیکن تصدیق نہیں۔

قولہ واما انہ محتاج:۔۔۔ یعنی تصدیق اپنے وجود میں تصور کا محتاج اس لئے ہے کہ ہر تصدیق

میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے (خواہ وہ تصدیق کا جزو ہوں یا خارج لازم) جن میں سے ایک تصور محکوم علیہ اور دوسرا تصور محکوم بہ اور تیسرا تصور حکم کیونکہ جو چیز معلوم و متصور نہ ہو اس پر کوئی حکم صادر نہیں ہوتا اس لئے حکم کے لئے ضروری ہے پہلے ان تینوں کو جان لیا جائے۔

وَفِي هَذَا الْكَلَامِ قَدْ نَبَّهَ عَلَى فَاذَنْ تَيْنِ أَحَدَهُمَا أَنَّ اسْتِدْعَاءَ التَّصْدِيقِ تَصَوُّرُ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ لَيْسَ مَعْنَاهُ أَنَّهُ لَيْسَتْ دَعْوَى تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بَكِنْتِهِ الْحَقِيقَةِ حَتَّى لَوْ لَمْ يَتَصَوَّرْ حَقِيقَةً أَشْيَاءٌ لَا مَتْنَعُ الْحَكْمِ عَلَيْهِ بَلْ الْمُرَادُ أَنَّ لَيْسَتْ دَعْوَى تَصَوُّرِ أَوْ بوجهِ مَا أَمَّا بَكِنْتِهِ حَقِيقَةً أَوْ بِأَمْرِ صَادِقٍ عَلَيْهِ فَالْمَتْنَعُ عَلَى أَشْيَاءٍ لَا نَعْرِفُ حَقَائِقَهَا كَأَنَّهُ حَكْمٌ عَلَى وَاجِبِ الْوُجُودِ بِالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَعَلَى شَيْءٍ نَزَاهٍ مِنْ بُعِيدٍ بِأَنَّهُ شَاغِلٌ لِلْمُخَيَّرِ الْمَعِينِ فَلَوْ كَانَ الْحَكْمُ مُسْتَدْعِيًا تَصَوُّرَ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ بَكِنْتِهِ حَقِيقَةً لَمْ يَصِحَّ مِمَّا أَمْتَالَ هَذِهِ الْأَحْكَامِ

ترجمہ۔۔۔ اور اس کلام میں مصنف نے دو فائدوں پر تنبیہ فرمایا ہے ان میں سے ایک یہ کہ تصدیق تصور محکوم علیہ کو مقتضی ہونے کا یہ معنی نہیں کہ وہ تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقہ کو مقتضی ہے یہاں تک کہ اگر حقیقت شئی کا تصور نہ کیا جائے تو اس پر حکم لگانا خیال ہو بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہے بکنہ الحقیقہ ہو یا ایسے امر کے ذریعہ جو اس پر مصادق ہو کیونکہ ہم ایسی چیزوں پر حکم لگاتے ہیں جن کی حقیقتوں کو نہیں جانتے چنانچہ واجب الوجود پر ہم علم و قدرت کا حکم لگاتے ہیں اور اس شیخ پر حکم لگاتے ہیں جس کو ہم دور سے دیکھتے ہیں اس بات کا کہ وہ معین جگہ کو بھرنے والا ہے۔ پس اگر حکم تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقہ کو مقتضی ہوتا تو ہم سے ان احکام کی مثالیں صحیح نہ ہوتیں۔

تشریح:۔۔۔ قولہ وافی هذا الکلام:۔۔۔ یعنی مصنف نے اپنے کلام تصور محکوم علیہ اما بذاتہ او بامر صادق علیہ او تصور حکم للعلم الاولی بامتناع حکم سے دو فائدوں پر تنبیہ فرمایا ہے۔ ایک تصور محکوم علیہ کی تعلیم اما بذاتہ او بامر صادق علیہ سے اور دوسرا او حکم لامتناع حکم میں حکم کی تکرار سے قولہ احدهما:۔۔۔ فائدہ اول پر تنبیہ ہے کہ تصور محکوم علیہ جو کہ عام ہے بذاتہ ہو یا

امرصادق کے ذریعہ اس لئے تصدیق ہو تصور محکوم علیہ کو مقتضی ہے وہ بھی عام ہے اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ تصور محکوم علیہ بکنہ حقیقہ کو مقتضی ہے کہ شئی کا تصور اگر کنبہ حقیقت کے ساتھ نہ ہو تو اس پر حکم لگانا محال ہو بلکہ مقصد یہ ہے کہ وہ اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہو عام ہے کنبہ حقیقت کے ساتھ ہو یا امرصادق کے ذریعہ ہی محال تصور محکوم یہ کہے کہ تصدیق اس کے تصور بوجہ ما کو مقتضی ہے عام ہے وہ کنبہ حقیقت کے ساتھ ہو یا امرصادق کے ذریعہ یعنی محکوم علیہ کے علاوہ محکوم بہ کا تصور بوجہ کافی ہے ذات کے ذریعہ ہو یا عرفیات کے ذریعہ ۔

قولہ بکنہ حقیقہ : تصور شئی کی چار صورتیں ہیں (۱) تصور بالکنبہ (۲) تصور بکنہ (۳) تصور بالوجہ (۴) تصور بوجہ ۔ تصور بالکنبہ وہ ہے جس میں شئی کو حاصل کرنے کے لئے ذاتیات کو الہ بنایا جائے جیسے انسان کو حیوان ناطق کے ذریعہ حاصل کرنا ۔ تصور بکنہ وہ ہے جس میں نفس شئی عقل میں بذریعہ صورت حاصل ہو ۔ اور تصور بالوجہ وہ ہے جس میں شئی کو عرفیات کے ذریعہ حاصل کیا جائے جیسے انسان کو ضاحک و کاتب کے ذریعہ جاننا ۔ تصور بوجہ وہ ہے جس میں شئی کو عرفیات سے حاصل کیا جائے مگر عرفیات کو الہ ہونے سے قطع نظر کیا جائے

قولہ فانا نحکم ۔ یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ تصدیق شئی کے تصور بوجہ ما کو کافی ہے دلیل کا خلاصہ یہ کہ شئی کا تصور اگر کنبہ حقیقت کے ساتھ ضروری ہو تو ایسی چیزوں پر حکم لگانا صحیح نہ ہو گا جو کنبہ حقیقت کیساتھ معلوم نہ ہوں حالانکہ واقع اس کے خلاف ہے کیونکہ واجب الوجود کی حقیقت سے مخلوقات نا آشنا ہیں لیکن اس پر علم و قدرت وغیرہ کا حکم لگایا جاتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے واجب الوجود عالم وقادر و حافظ وغیرہ ۔ اسی طرح اس شکل پر حکم لگایا جاتا ہے جو دور سے نظر آتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے الشیء المرئی موجود ۔ قائم و تھالیں وغیرہ وغیرہ ۔

قولہ فلو کان :- یعنی اگر حکم کے لئے تصور محکوم بہ کنبہ حقیقت کے ساتھ ضروری ہو تو اللہ عالم کنبہ محال ہونا چاہیے اس لئے کہ اس میں محکوم علیہ اللہ اسم بجلالت ہے جس کی حقیقت کا تصور ناممکن ہے اسی طرح محکوم بہ یعنی عالم کا تصور بھی ناممکن ہے اس لئے کہ حکماء کے نزدیک صفات

واجب الوجود عین ذات باری تعالیٰ ہے اور جب اس کی ذات کا تصور کنبہ حقیقت کے ساتھ محال ہے تو مصنف علم جو عین ذات باری تعالیٰ ہے اس کی حقیقت کا تصور بھی محال ہو گا جب کہ اللہ عالم کنبہ محال نہیں ہے ۔ پتہ چلا کہ حکم کے لئے محکوم علیہ و محکوم بہ کا تصور بوجہ بنا ہی کافی ہے ۔ خیال رہے کہ تصدیق کے بجائے یہاں پر حکم بیان کیا گیا اس کی وجہ غالباً یہ اشارہ کرنا ہے کہ مناطق کے نزدیک تعبیر میں دونوں برابر ہیں یا یہ کہ ماقبل میں جو تصدیق ہے اس سے مراد حکم ہے یا یہ کہ تصورات کا مقتضی حقیقہ حکم ہی ہے تصدیق نہیں ۔

وَتَأْنِيهِمَا أَنَّ الْحُكْمَ فِيمَا بَيْنَهُمَا مَقُولٌ بِالْإِشْتِرَاقِ عَلَى مَعْنَيْنِ أَحَدُهُمَا النِّسْبَةُ الْإِيجَابِيَّةُ وَالْأُخْرَى السَّلْبِيَّةُ الْمَتَصَوِّرَةُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ وَتَأْنِيهِمَا الْإِقَاعُ تِلْكَ النِّسْبَةُ الْإِيجَابِيَّةُ أَوْ إِشْتِرَاقُهُمَا فَعَنَى بِالْحُكْمِ حَيْثُ حُكِمَ بِأَنَّهُ لَا بُدَّ فِي التَّصَدُّقِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ النِّسْبَةِ الْإِيجَابِيَّةِ وَالْأُخْرَى وَحَيْثُ قَالَ لِمَتَنَاعِ الْحُكْمِ مَعْنَى جَهْلِ الْإِقَاعِ النِّسْبَةِ أَوْ انْتِزَاعِهَا تَبِيْهًا عَلَى تَغَايُرِ مَعْنَى الْحُكْمِ وَالْأَفَانِ كَانَ الْمُرَادُ بِهِ النِّسْبَةُ الْإِيجَابِيَّةُ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لَمْ يَكُنْ لِقَوْلِهِ لَا مَتْنَاعِ الْحُكْمِ مَعْنَى جَهْلِ أَحَدِ هَذِهِ الْأُمُورِ مَعْنَى أَوْ الْإِقَاعِ النِّسْبَةِ فِيهِمَا فَبَلَّغْنَا أَسْتَدْعَاءُ التَّصَدُّقِ تَصَوُّرَ الْإِقَاعِ وَهُوَ بَاطِلٌ لِأَنَّا إِذَا أَذْكُرْنَا أَنَّ النِّسْبَةَ وَاقِعَةً أَوَّلِيَّتُهَا وَاقِعَةٌ يَحْصُلُ التَّصَدُّقُ وَتَوَقُّفُ حُصُولُهُ عَلَى تَصَوُّرِ ذَلِكَ الْأَذْكُرِ الْكَلِمَةِ

ترجمہ : اور دوسرا فائدہ یہ ہے کہ حکم منطقیوں کی اصطلاح میں بطور اشتراک دو معنوں پر بولا جاتا ہے ان میں سے ایک نسبت ایجابیہ و سلبیہ ہے جو دو چیزوں کے درمیان تصور ہوتی ہے اور دوسرا اس نسبت ایجابیہ کا ایقاع یا انتزاع ہے پس حکم سے مراد اس مقام میں جہاں مصنف نے فرمایا لا بد فی التصدیق من تصور الحكم نسبت ایجابیہ یا سلبیہ ہے اور جس جگہ مصنف نے فرمایا لا متناع الحكم من جهل، حکم سے مراد ایقاع نسبت اور انتزاع نسبت ہے تنبیہ کرتے ہوئے حکم کے معنی کے

منذ ہونے پر در نہ اگر حکم سے مراد دونوں جگہ نسبت ایجابیہ ہو تو مصنف کے قول لامتناع الحکم منہ
جہل احد بندہ الامور کا کوئی معنی نہ ہوگا یا اگر دونوں جگہ حکم سے مراد یقاع نسبت ہے تو لازم آئے گا کہ
تصدیق تصور یقاع کا مقتضی ہو اور یہ باطل ہے اس لئے کہ جب ہم ادراک کریں کہ نسبت واقع ہے
یا واقع نہیں تو تصدیق حاصل ہو جائیگی اور اس کا حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہ ہوگا۔

تشریح: قولہ وتانیہما: مصنف کے کلام میں دوسرا اس فائدہ پر تنبیہ ہے کہ حکم
منطقیوں کی اصطلاح میں اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں پر بولا جاتا ہے جن میں سے ایک نسبت
ایجابیہ و سلبیہ ہے جو دو چیزوں کے درمیان تصور ہوتی ہے دوسرا اس نسبت ایجابیہ و سلبیہ
کا یقاع یا انتزاع ہے پس مصنف نے عبارت میں چونکہ دو جگہ حکم استعمال کیا ہے۔ اس لئے لابد
فی التصدیق من تصور الحکم میں حکم سے مراد نسبت ایجابیہ و سلبیہ ہوگی اور لامتناع الحکم من جہل میں
حکم سے مراد یقاع نسبت یا انتزاع نسبت ہوگی کیونکہ اگر دونوں جگہ نسبت ایجابیہ و سلبیہ ہو تو مصنف
کے قول لامتناع الحکم من جہل احد بندہ الامور کا کوئی مطلب نہ ہوگا کیونکہ متن میں حکم اگر محکوم علیہ معطوف
ہو تو عبارت یہ ہوگی لابد فی التصدیق من تصور الحکم ای النسبة الحکمیة لامتناع النسبة الحکمیة فی الواقع
بدون تصور ہا اور یہ باطل ہے اس لئے کہ نسبت حکمیہ کا تحقق اس کے تصور پر موقوف نہیں ہوتا
ہے اور اگر حکم معطوف ہو تو تصور محکوم علیہ پر تو عبارت یہ ہوگی لابد فی التصدیق من الحکم ای النسبة
الحکمیة لامتناع النسبة الحکمیة فی الواقع بدون تصور النسبة الحکمیة ظاہر ہے یہ بھی فاسد ہے
اس لئے کہ نسبت قضیہ میں معتبر ہے تصدیق میں نہیں اور اگر حکم سے مراد دونوں جگہ یقاع نسبت
ہو تو لازم آئے گا کہ تصدیق تصور یقاع کو مقتضی ہو حالانکہ یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قضیہ میں
جب یہ ادراک کیا جائے کہ نسبت واقع یا واقع نہیں تو اس سے تصدیق حاصل ہو جائے گی اور اس کا
حصول اس ادراک کے تصور پر موقوف نہیں رہتا ہے۔

قولہ یقاع تلک النسبة: ان دو کے علاوہ تیسری صورت یہ کہ حکم اول سے مراد یقاع ہے
اور حکم دوم سے مراد نسبت حکمیہ ہے۔ شرح میں اس کو اس لئے بیان نہیں کیا گیا کہ اس تقدیر پر

یہ لازم آئے گا کہ تصور یقاع تصدیق کا موقوف علیہ ہو جو باطل ہے
قولہ النسبة ایجابیہ: یہ خبر ہے کہ فعل ناقص کی اور اس کا اسم المراد ہے اور لفظ بہ میں
ضمیر مجرور کا مرجع حکم اور نسبت ایجابیہ کے بجائے یہاں نسبت حکمیہ کہنا چاہئے کیونکہ حکم بمعنی نسبت ایجابیہ
نہیں بلکہ نسبت حکمیہ ہے جو نسبت حکمیہ و سلبیہ دونوں کو شامل ہے۔ اور یقاع النسبة معطوف ہے
نسبت ایجابیہ پر اور فیہا میں ضمیر تنبیہ کا مرجع موضعین ہے۔
قولہ لم یکن: یہ خبر ہے کہ ان کا المراد فعل شرط کی اور لم یکن اصل میں لم یکن تھا۔ و او کیوں
کالم کی وجہ سے حذف ہو گیا اس کا اسم لفظ معنی ہے جو قولہ لامتناع الحکم من جہل احد بندہ الامور کے
بعد واقع ہے معنی یہاں معنی مطلب ہے یا اس کی صفت لفظ صحیح ہے جو مذکور ہے۔ معنی کی نفی
یہاں اس لئے کی گئی کہ اس کا فساد ظاہر ہے۔

فَلَمَّا قُلْتُ هَذِهِ النِّهَايَةُ إِذَا كَانَ الْحُكْمُ إِذَا كَانَ أَكْثَرًا إِذَا كَانَ فَعَلًا فَالتَّصْدِيقُ يَتَذَرُّهُ تَصَوُّرُ
الْحُكْمِ لِأَنَّهُ فَعْلٌ مِنَ الْأَفْعَالِ الْأَخْيَارِيَةِ لِلنَّفْسِ وَالْأَفْعَالِ الْأَخْيَارِيَةِ لِمَا تَصَدَّرُ عَنْهَا
بَعْدَ شَعُورِهَا بِهَا وَالْقَصْدُ إِلَى إِصْدَارِهَا فَوَقُوفُ الْحُكْمِ مُوقُوفٌ عَلَى تَصَوُّرِ ۲ وَحُصُولِ
التَّصْدِيقِ مُوقُوفٌ عَلَى حُصُولِ الْحُكْمِ فَحُصُولُ التَّصْدِيقِ مُوقُوفٌ عَلَى تَصَوُّرِ الْحُكْمِ عَلَى
أَنَّ الْمَصْنَفَ فِي شَرْحِهِ لِلْمُخَصَّصِ مَعْرُوفٌ بِهِ وَجَعَلَهُ شَرْطًا لِأَجْزَاءِ التَّصْدِيقِ حَتَّى لَا يَتَرَدَّدَ
أَجْزَاءُ التَّصْدِيقِ عَلَى أَرْبَعَةٍ

ترجمہ: پس اگر آپ اعتراض کریں کہ یہ اس وقت تام ہوگا جب کہ حکم ادراک ہو لیکن اگر فعل
ہو تو تصدیق تصور حکم کو مقتضی ہوگی کیونکہ حکم فعل ہے نفس کے افعال اختیار یہ میں سے اور افعال اختیار یہ
نفس سے صادر ہوتے ہیں ان کا نفس کے شعور کرنے اور نفس کے صادر کرنے کے ارادہ کے بعد تو حصول
حکم اس کے تصور پر موقوف ہے اور حصول تصدیق حصول حکم پر موقوف ہے لہذا حصول تصدیق

تصور حکم پر موقوف ہے علاوہ ازیں مصنف نے خود اپنی شرح ملخص میں اس کی صراحت کی ہے اور تصدیق کے لئے اس کو شرط قرار دیا ہے نہ کہ جزء تاکہ اجزاء تصدیق چار سے زیادہ نہ ہوں۔

تشریح: قولہ فان قلت: یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع نسبت لینے کی تقدیر پر تصدیق کا تصور ایقاع پر موقوف ہونا اس وقت باطل ہے جب کہ تصدیق کو از قسم ادراک کہا جائے جیسا کہ جمہور حکماء کا مذہب ہے کہ اس تقدیر پر تصدیق کا ادراک نسبت کے ادراک پر موقوف ہونا لازم آتا ہے جو باطل ہے لیکن اگر تصدیق کو نفس کا فعل مانا جائے جیسا کہ محققین کا قول ہے تو یہ چونکہ نفس کا فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری کا وجود اس کے علم پر موقوف ہوتا ہے لہذا تصدیق کے موقوف ہونا ادراک ایقاع ہونے میں کوئی نقص لازم نہیں آتا خلاصہ یہ کہ دونوں جگہ حکم سے مراد ایقاع ہونے کی تقدیر پر تصدیق تصور حکم کا مقتضی ہوگی وہ یوں حصول تصدیق موقوف علی حصول حکم وحصول حکم موقوف علی تصور حکم حصول تصدیق موقوف علی تصور حکم

قولہ فحصول: شکل اول کی یہ ضرب اول ہے اگرچہ اس کا مغربی بعد میں مذکور ہے اور کبریٰ پہلے جب کہ برعکس یوں ہونا چاہیے یعنی حصول تصدیق موقوف علی حصول حکم وحصول حکم موقوف علی تصور حکم حصول تصدیق موقوف علی تصور حکم۔

قولہ علی ان المصنف: اعتراض مذکور کی یہ دوسری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ قطبی جو شرح ہے اس کے متن شمشیر کا مصنف نجم الدین عمر نے کتاب ملخص کی شرح میں یہ تصریح فرمائی ہے کہ تصدیق کے لئے حکم کا تصور شرط اور موقوف علیہ ہے جزء نہیں کیونکہ اگر جزء ہو تو اجزاء تصدیق چار سے زائد ہو جائیں گے۔

فَنَقُولُ قَوْلَهُ لَأَنْ كُلَّ تَصْدِيقٍ لَا يَدْفِيهِ مِنْ تَصَوُّرِ الْحُكْمِ يُدَلُّ عَلَى أَنَّ تَصَوُّرَ الْحُكْمِ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ التَّصْدِيقِ فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِالِإِقَاعِ النَّسْبَةِ فِي الْمَوْضِعَيْنِ لَزَادَ أَجْزَاءُ التَّصْدِيقِ عَلَى أَرْبَعَةٍ وَهُوَ مُتَمَرِّضٌ بِخِلَافِهِ قَالَ الْإِمَامُ فِي الْمَلْخَصِ كُلُّ تَصْدِيقٍ لَا يَدْفِيهِ مِنْ ثَلَاثِ تَصَوُّرَاتِ تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ وَبِهِ وَالْحُكْمُ

ترجمہ: تو ہم جواب میں کہیں گے مصنف کا قول کل تصدیق لا بد فیہ من تصور حکم اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تصور حکم اجزاء تصدیق میں سے ایک جزء ہے تو اگر دونوں جگہ ایقاع نسبت مراد ہو تو اجزاء تصدیق چار پر زائد ہو جائیں گے حالانکہ مصنف نے اس کے خلاف تصریح کی ہے۔ امام رازی نے اپنی کتاب ملخص میں کہا ہے کہ ہر تصدیق میں تین تصورات کا ہونا ضروری ہے تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ اور تصور حکم۔

تشریح: قولہ فنقول: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ حکم سے مراد اگر دونوں جگہ ایقاع نسبت ہو تو مصنف کے قول لا بد فیہ من تصور حکم سے یہ لازم آئے گا کہ اجزاء تصدیق چار سے زائد ہو جائیں گے یعنی تصور موضوع۔ تصور محمول۔ تصور نسبت تامہ حکم بمعنی ایقاع اور تصور حکم کیونکہ وہ اس امر پر دال ہے کہ تصور حکم جزء تصدیق ہے حالانکہ مصنف نے شرح ملخص میں اس کے خلاف تصریح کر دی ہے۔

قولہ قال الامام: اس عبارت سے بظاہر مصنف کے قول کی تائید ہے کیونکہ مصنف کا قول کل تصدیق لا بد فیہ من تصور حکم میں تصور حکم سے جزء ہونے پر دلالت کرتا ہے جس طرح امام کا قول ملخص میں کل تصدیق لا بد فیہ من ثلاث تصورات تصور المحکوم علیہ و بہ وال حکم جزء ہونے پر دلالت کرتا ہے کیونکہ اس کی دلالت اگر جزء ہونے پر نہ ہوتی تو ثلاث تصورات نہیں کہا جاتا اس لئے کہ امام کے نزدیک حکم بمعنی ایقاع و اذعان فعل اختیاری ہے اور فعل اختیاری تصور کے بعد ہی سرزد ہوتا ہے لہذا تصدیق کے لئے تصور حکم ضروری ہوا لیکن حقیقت یہ ہے کہ امام کے قول کو نقل کرنے سے شارح کا مقصد فنقول الخ پر قیل فرق ما بین الخ سے اعتراض کر کے اس کا دفعیہ کرنا ہے گویا اس قول سے آنے والے اعتراض کی تہید مقصود ہے۔

فَيُكَلِّفُ فَرْقَ مَا بَيْنَ قَوْلِهِ وَقَوْلِ الْمَصْنُفِ هَهُنَا لَأَنَّ الْحُكْمَ فِيمَا قَالَهُ الْإِمَامُ تَصَوُّرٌ مُتَمَرِّضٌ بِخِلَافِ مَا قَالَهُ الْمَصْنُفُ فَإِنَّهُ يُجَوِّزُ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ وَالْحُكْمُ مُعْطُوفًا عَلَى تَصَوُّرِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ فَجَزْءٌ لَا يَكُونُ تَصَوُّرًا كَأَنَّهُ قَالَ وَلَا يَدْفِيهِ فِي التَّصْدِيقِ مِنَ الْحُكْمِ وَغَيْرِ الْأَمْثَالِ

أَنْ يَكُونَ تَمْثُورًا وَأَنْ يَكُونَ مَعْطُوفًا عَلَى الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ فَجَ يَكُونَ تَمْثُورًا

ترجمہ: — کہا گیا ہے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے اس لئے کہ حکم امام کے قول میں لائحہ عمل تصور ہے برخلاف مصنف کے قول کے کہ جائز ہے مصنف کا قول والحق تصور محکوم علیہ پر بھی معطوف ہو پس اس وقت حکم تصور نہ ہوگا گویا مصنف نے فرمایا والبد فی التصدیق من المحکم جس سے تصدیق میں حکم کا تصور ہونا لازم نہیں آتا اور جائز ہے والحق محکوم علیہ پر بھی معطوف ہو پس اس وقت حکم تصور ہوگا۔

تشریح: — قولہ قیل فرق:۔ اس عبارت سے فقہول الخ پر اعتراض وارد ہے کہ مصنف کی تائید میں جو امام کا قول پیش کیا گیا ہے درست نہیں ہے اس لئے کہ امام کے قول اور مصنف کے قول میں فرق ہے اور وہ یہ کہ امام کے قول میں المحکم کا عطف المحکوم علیہ پر ہے اور حکم کا تصور ہونا متعین ہے۔ گویا اس میں یہ تصریح ہے کہ تصدیق میں معتبر تصور حکم ہے نفس حکم نہیں لہذا حکم اگر بمعنی ایقاع ہو تو تصدیق کے اجزاء چار سے زائد ہو جائیں گے برخلاف مصنف کے قول کہ اس میں دو احتمال ہیں۔ اول یہ کہ المحکم کا عطف تصور المحکوم علیہ پر ہو اور معنی یہ ہو لا بد فیہ من المحکم۔ اس تقدیر پر حکم سے مراد اگر ایقاع و انتزاع نسبت ہو تو کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اس لئے کہ اس تقدیر پر جزء تصدیق نفس حکم ہو انکہ تصور حکم۔ تو اجزاء تصدیق چار سے زائد نہ ہوئے دوسرا احتمال یہ کہ المحکم کا عطف محکوم علیہ پر ہو اور معنی یہ ہو لا بد فیہ من تصور المحکم اس تقدیر پر وہ خرابی لائحہ عمل لازم آئے گی جو تصدیق کے اجزاء العجب پر زائد ہونے پر بیان کی جاتی ہے۔

قولہ لائحہ لفظ حال بفتح میم باب نہر نہر سے مصدر بھی ہے جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہونے کے معنی میں آتا ہے اور وہ لا کا اسم ہے جو تکرار مفردہ ہونے کی وجہ سے مبنی بر فتح ہے اس تقدیر پر اس کا معنی ضروری و لا بدی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لائحہ من الامر ضروری اس میں کوئی شک نہیں۔

وفیه نظر لأن قولہ والمحکم لو کان معطوفاً علی تمثور المحکوم علیہ ولا یكون المحکم تمثوراً وجب أن یقول لا متناع المحکم من جهل أحد هذين الأمرين ولو صح حمل قولہ أحد هذين الأمرين علی هذا الظاهر الفساد من وجه آخر وهو أن اللازم من ذلك استدعاء التصدیق تمثور المحکوم علیہ وبه والمدعی استدعاء التصدیق التصوریين والمحکم فلا یكون الدلیل قارداً علی الدعوی والیضا ذکر المحکم یكون مستدراً کاذباً المطلوب بیان تقدیم التصوری علی التصدیق طبعاً والمحکم إذا لم یکن تمثوراً لم یکن له دخل فی ذلك

ترجمہ: — اور اس قیل میں نظر ہے کیونکہ مصنف کا قول والحق اگر تصور محکوم علیہ پر معطوف ہو اور حکم تصور نہ ہو تو مصنف کو یہ کہنا ضروری تھا لا متناع المحکم من جهل أحد هذين الأمرين یعنی حکم متنع ہے اس شخص سے جو ان دونوں اموروں سے واقف نہ ہو اور اگر مصنف کے قول احد ہذا الامر کو ہذا الامر میں پر محمول کرنا صحیح ہو تو فساد دوسرے طریقہ سے ظاہر ہوگا اور وہ یہ کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ تصدیق تصور محکوم علیہ اور تصور محکوم بہ کو مقتضی ہو حالانکہ مدعی یہ ہے کہ تصدیق ان دونوں کے تصور اور حکم کا مقتضی ہے پس دلیل دعویٰ پر وارد نہ رہے گی اور نیز اس وقت حکم کا ذکر لغو ہو جائے گا اس لئے کہ مقصود تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے۔ اور حکم جب کہ تصور ہی نہ ہو تو اس میں اس کا کچھ دخل بھی نہ ہوا۔

تشریح: قولہ وفیه نظر:۔ اعتراض مذکور محل نظر ہے یعنی مذکورہ بالا عبارت بخزان کیوں قولہ والمحکم معطوفاً علی تمثور المحکوم علیہ درست نہیں ہے اس لئے کہ المحکم کا عطف تصور المحکوم علیہ پر نہیں ہے کیونکہ دلیل میں لا متناع المحکم من جهل أحد هذين الأمرين میں امور کو بصیغہ جمع لکھا گیا ہے جو کم سے کم تین پر دلالت کرتا ہے اور تین پر دلالت اسی وقت ہو سکتی ہے جب کہ المحکم کا عطف المحکوم علیہ پر ہو اور حکم سے مراد نسبت تامہ ہو کیونکہ عطف اگر تصور المحکوم علیہ پر ہو صرف دو تصور ایک محکوم علیہ اور دوسرا محکوم بہ کا تصور ہونا لازم آئے گا پس اس وقت لا متناع المحکم من جهل أحد هذين الأمرين کو تنبیہ کے ساتھ کہنا ضروری ہے جب کہ ہذا الامر صیغہ جمع کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

قولہ ولو صح:۔ یعنی اعتراض مذکور کے جواب میں کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس فن میں چونکہ جمع کا صیغہ مافوق الواحد پر بولا جاتا ہے اس لئے یہاں بھی احد نہ ہالامور سے مراد احد بنی الامر میں ہے لہذا اس حکم سے مراد تصور حکم ہونے کا قرینہ نہ ہو بلکہ ممکن ہے حکم سے مراد القیاس نسبت ہو مگر یہ جواب اس طرح رد کیا جائے گا کہ اس تقدیر پر تصدیق کا صرف دو تصوروں کو مقتضی ہونا لازم آئے گا یعنی اس طرح رد کیا جائے گا کہ اس تقدیر پر تصدیق کا تصورات ثلاثہ کے مقتضی ہونے کو بیان کرنا ہے یعنی محکوم علیہ محکوم بہ اور نسبت تمام کے تصور کو! پس اس تقدیر پر مطلوب ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ حکم کا ذکر بیکار ہو جائے گا اس لئے کہ مقصود تصدیق پر تصور کے تقدم طبعی کو بیان کرنا ہے اور جب حکم تصور ہی نہیں تو اس مطلوب میں حکم کا کوئی دخل بھی نہ ہوگا برخلاف اس تقدیر پر جب کہ موضع اول میں حکم سے مراد نسبت تمام اور موضع دوم میں القیاس نسبت ہو تو حکم کا ذکر بیکار نہ ہوگا۔

قَالَ وَأَمَّا الْمَقَالَاتُ فَثَلَاثُ وَالْمَقَالَةُ الْأُولَى فِي الْمَفْرَدَاتِ وَفِيهَا أَرْبَعَةُ فُصُولٍ الْفُصُولُ الْأُولَى فِي الْأَلْفَاظِ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ لَهُ مُطَابَقَةٌ كَدَلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَبِتَوْسِطِهِ لِمَا دَخَلَ فِيهِ ذَلِكَ الْمَعْنَى تَضَمُّنٌ كَدَلَالَتِهِ عَلَى الْحَيَوَانِ أَوْ عَلَى النَّاطِقِ فَقَطْ وَبِتَوْسِطِهِ لِمَا خَرَجَ عَنْهُ التَّزَامُّ كَدَلَالَتِهِ عَلَى قَابِلِ الْعِلْمِ وَصُعَلَةِ الْكِتَابَةِ

ترجمہ:۔ مصنف نے فرمایا اور لیکن مقالات تو وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور اس میں چار فصلیں ہیں پہلی فصل الفاظ کے بیان میں۔ لفظ کی دلالت معنی پر ما وضع لہ کے توسط سے مطابقت ہے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اور اس کے توسط سے اس معنی کے لئے جو اس میں داخل ہے یعنی جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور اس کے توسط سے اس معنی کے لئے جو اس سے خارج ہے جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کلابت پر۔

تشریح:۔ لہذا مقالہ واما المقالات:۔ رسالہ ششم جو متن ہے وہ ایک مقدمہ اور تین مقالے

اور ایک خاتمہ پر مرتب ہے۔ مقدمہ ماہیات منطق اور بیان حاجت الیہ اور موضوع منطق پر شامل ہے اور جب ان تینوں کا بیان تفصیل سے گذر چکا تو اب مقالات کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تین ہیں پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں اور دوسرا قضا یا اور ان کے احکام کے بیان میں اور تیسرا قیاس کے بیان میں لیکن پہلا مقالہ تو مفردات کے بیان میں ہے اس میں چار فصلیں ہیں پہلی فصل الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل معانی مفردہ کے بیان میں اور تیسری فصل مباحث کلی و جزئی کے بیان میں اور چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں۔

پہلے دلالۃ اللفظ:۔ دلالت کی چھ قسموں میں سے یہاں صرف اس کی ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ کے اقسام کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی تین قسمیں ہیں دلالت مطابقی۔ تصنی۔ التزامی اس لئے کہ لفظ کی دلالت اگر ما وضع لہ کے توسط سے ہے تو مطابقی ہے جیسے انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اور لفظ کی دلالت اگر اس امر کے توسط سے ہے اس معنی کے لئے ہے جو اس میں داخل ہے تو تصنی ہے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر اور لفظ کی دلالت اس امر کے توسط سے اس معنی کے لئے ہے جو اس سے خارج ہے تو التزامی ہے جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کلابت پر

أَقُولُ لَا اشْغَلَ لِلْمَنْطِقِيِّ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَنْطِقِيٌّ بِالْأَلْفَاظِ فَإِنَّهُ يَبْحَثُ عَنِ الْقَوْلِ الشَّارِحِ وَالْحُجَّةِ وَكَيْفِيَّةِ تَرْتِيبِهِمَا وَهَذَا لَا يَقِفُ عَلَى الْأَلْفَاظِ فَإِنَّ مَا يُؤْمِلُ إِلَى التَّصَوُّرِ لَيْسَ لَفْظًا الْجَنَسِ وَالْفُصُولُ بَلْ مَعْنَاهُمَا وَكَذَلِكَ مَا يُؤْمِلُ إِلَى التَّصَدِيقِ مَفْهُومَاتِ الْقَضَايَا لَا الْأَلْفَاظُهَا وَلَكِنْ لِمَا تَوَقَّفَ إِفَادَةُ الْمَعَانِي وَإِسْتِفَادَتُهَا عَلَى الْأَلْفَاظِ صَارَ النَّظَرُ فِيهَا مَقْصُودًا بِالْعَرَضِ وَبِالْمَقْصِدِ الشَّائِنِ وَلَكِنْ كَانَ النَّظَرُ فِيهَا مِنْ حَيْثُ أَنْهَذَا لَانَّ الْمَعْنَى قَدْ مَرَّ بِالْكَلَامِ فِي الدَّلَالَةِ

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں کہ منطق کو الفاظ سے کوئی سروکار نہیں اس حیثیت سے کہ وہ منطقی ہے کیونکہ منطق قول شارح اور بحث اور ان دونوں کی کیفیت ترتیب سے بحث کرتا ہے اور وہ الفاظ پر

موقوف نہیں کیونکہ تصور کا موصول ہے وہ لفظ جنس و فصل نہیں بلکہ ان دونوں کے معنی ہیں اسی طرح جو تصدیق کا موصول ہے وہ قضایا کے مفہومات ہیں ان کے الفاظ نہیں اور لیکن جب کہ معانی کا افادہ و استفادہ الفاظ پر موقوف ہے تو الفاظ میں نظر مقصود بالعرض اور بالقصد الثانی ہوتی اور جب الفاظ میں نظر اس حیثیت سے ہے کہ وہ معانی کے دلائل ہیں تو کلام کو دلالت کے بیان میں مقدم کیا گیا۔

تشریح — قولہ لا شغل: اس عبارت سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا ہے کہ الفاظ کی بحث بھی مقصود بالذات ہے کیونکہ وہ بھی مقالہ اولیٰ میں مذکور ہے اور مقالہ میں اسکی و بیا کیا جاتا ہے جو مقصود بالذات ہو۔ حاصل ازالہ یہ کہ منطقی کو منطقی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے کوئی سروکار نہیں ہے کیونکہ وہ قول شارح و جہت اور ان دونوں کی کیفیت ترکیب سے بحث کرتا ہے اور وہ تمام الفاظ پر موقوف نہیں کیونکہ جو تصور کا موصول ہے وہ لفظ جنس و فصل نہیں۔ بلکہ ان کے مدنی ہیں اسی طرح جو تصدیق کا موصول ہے وہ قضیوں کے مفہومات ہیں ان کے الفاظ نہیں لیکن چونکہ دوسروں کو کاندہ پہنچانا اور دوسروں سے فائدہ حاصل کرنا الفاظ کے بغیر نہیں ہوتا ہے اس لئے منطقی الفاظ سے بحث کرتا ہے لہذا الفاظ پر اس کی نظر مقصود بالعرض اور قصد ثانی کے طور پر ہے۔ مقصود بالذات اور قصد اول کے طور پر نہیں! اور الفاظ کو معانی کے ساتھ چونکہ کافی التصال ہے اس لئے بحث الفاظ کو مقالہ اولیٰ میں بیان کیا گیا ہے۔

قولہ من حیث کمو: اس میں حیثیت کا اعتبار اس لئے کیا گیا ہے کہ منطقی جب نحوی بھی ہو اس کو الفاظ سے کام ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ نحوی ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ منطقی ہے قولہ لکن لما توقف: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطقی کو جب الفاظ سے کوئی کام نہیں تو وہ اس کی بحث کیوں کرتا ہے؟ جواب یہ کہ اس کی بحث وہ اس لئے کرتا ہے کہ اس کے ذریعہ افادہ و استفادہ یعنی دوسروں کو فائدہ پہنچانا یا دوسروں سے فائدہ حاصل کرنا چونکہ الفاظ کے بغیر نا ممکن ہے اس لئے منطقی الفاظ سے بحث کرتا ہے لہذا الفاظ کی طرف ان کی نظر بالعرض اور بالقصد الثانی ہے بالذات و بالقصد الاول نہیں۔ سوال افادہ یا استفادہ جس طرح الفاظ سے ہوتا ہے اسی طرح کتابت و اشارہ سے بھی الفاظ کی طرح کتابت و اشارہ کی بحث کو بھی بیان کرنا چاہیئے؟ جواب

کتابت و اشارہ سے بھی اگرچہ افادہ یا استفادہ ہوتا ہے لیکن چونکہ ان کے اندر کافی دشواریاں ہوتی ہیں اس لئے ان کو بیان نہیں کیا گیا اور حدس سے بھی اگرچہ علماء اشراقین کے نزدیک افادہ یا استفادہ ہوتا ہے لیکن وہ چونکہ صرف ایک جماعت کے ساتھ خاص ہے جب کہ مسائل منطق کی وضع تمام لوگوں کے فائدے کے لئے ہوتی ہے اس لئے اس کو بھی بیان نہیں کیا گیا۔

قولہ ولما کان النظر: یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ بحث الفاظ کی وجہ تو معلوم ہو گئی لیکن بحث دلالت کی وجہ معلوم نہ ہو سکی۔ اس کو بحث الفاظ سے پہلے کیوں بیان کی جاتی ہے؟ جواب یہ کہ افادہ یا استفادہ بغیر دلالت کے ناممکن ہے کیونکہ الفاظ اگر معانی پر دلالت نہ کرے تو وہ اپنے دل کی باتوں کو ظاہر کرنے سے مجبور ہو جائے گا لہذا افادہ یا استفادہ اگرچہ صرف الفاظ پر موقوف ہے لیکن چونکہ الفاظ افادہ یا استفادہ کے لئے دلالت پر موقوف ہے اس لئے دلالت الفاظ کے لئے موقوف علیہ ہوتی اور موقوف علیہ موقوف پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے طبع کی مناسبت سے ذکر و وضع میں بھی بحث دلالت کو بحث الفاظ پر مقدم کیا گیا۔

وہی کون شیء بحالہ یذم من العلم بہ العلم بشیء آخر والشیء الاول هو الدال والشیء الثانی هو المدلول والکمال ان کان لفظاً فالذال لفظیہ والا فغیر لفظیہ کذلک لالہ الخط والعقد والنصب والاشارة۔

ترجمہ: اور وہ یعنی دلالت شیء کا اس حال میں ہونا ہے کہ اس کے علم سے شیء آخر کا علم حاصل ہو جائے اور شیء اول ذال ہے اور شیء دوم مدلول اور اگر ذال لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے ورنہ غیر لفظیہ ہے جیسے خط و عقد و نصب و اشارہ کی دلالت

تشریح: قولہ وہی کون: دلالت کہتے ہیں شیء کا اس حالت میں ہونا کہ اس شیء کے علم سے دوسری شیء کا علم لازم آئے چنانچہ دھواں کے علم سے آگ کا علم لازم آتا ہے تو دھواں ذال ہوا اس میں آگ پر دلالت کرنے کی صفت ہے اور آگ مدلول لہذا ذال مدلول کی تعریف یہ ہوتی کہ ذال وہ

ہے جس کے علم سے دوسری چیز کا علم لازم آئے اور مدلول وہ ہے جس کا علم کسی چیز کے علم سے لازم آئے۔

قولہ والدال :- دال کے اعتبار سے دلالت کی دو قسمیں ہیں لفظیہ و غیر لفظیہ کیونکہ دال اگر

لفظ ہو تو دلالت لفظیہ ہے جیسے لفظ غوث یا خواجہ کی دلالت اس کے معنی پر اور اگر دال لفظ

نہ ہو تو وہ دلالت غیر لفظیہ ہے جیسے چہرے کی سرفی کی دلالت شرمندگی پر اور خطوط و عقود و نصب

و اشارات کی دلالت ان کے مدلولات پر۔ یہاں صرف دوسری قسم کی مثال کو بیان کیا گیا۔ پہلی قسم کی اس

لئے نہیں کہ اس کی مثالیں کثیر الوقوع ہونے کے علاوہ ماقبل میں گذر چکی ہیں برخلاف دوسری قسم کے کہ

اس کی مثالیں نہیں گذری ہیں۔

وَالدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ أَمَّا بِحَسَبِ جَعْلِ جَاعِلٍ وَهِيَ الْوَضْعِيَّةُ كَدَّلَالَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى الْحَيَوَانِ النَّاطِقِ
وَالْوَضْعِيَّةُ هُوَ جَعْلُ اللَّفْظِ بَارِزًا لِّلْفَهْمِ وَلَا وَهِيَ لَا يَخْلُو مَا لَمْ يَكُنْ بِحَسَبِ اقْتِضَاءِ الطَّبَعِ
وَهِيَ الطَّبَعِيَّةُ كَدَّلَالَةِ أَحْ أَوْ عَلَى الْوَضْعِ فَإِنَّ طَبْعَ الْإِنْفِظِ يُقْتَضِي التَّلَفُّظَ بِمَعْنَى عَرُوضِ
الْوَجْهِ لَوْلَا وَهِيَ الْعَقْلِيَّةُ كَدَّلَالَةِ اللَّفْظِ الْمَسْمُوعِ مِنْ دَرَاءِ الْمَجْدَارِ عَلَى وَجُودِ الْإِنْفِظِ

ترجمہ :- اور دلالت لفظیہ آیا جعل جاعل کی وجہ سے ہے تو وہ وضعیہ ہے جیسے لفظ انسان

کی دلالت حیوانِ ناطق پر اور وضع لفظ کو معنی کے مقابلہ میں مقرر کرنا ہے یا دلالت اس کی وجہ سے نہیں ہے

اور وہ خالی نہیں آیا دلالت اقتضائے طبع کی وجہ سے ہے تو وہ طبعیہ ہے جیسے اُح کی دلالت درہاں

لئے کہ بولنے والے کی طبیعت اس کو درد کے عارض ہونے کے وقت اس کے تلفظ کا تقاضا کرتی ہے یا ایسی

نہیں تو وہ دلالت عقلیہ ہے جیسے اس لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر

تشریح :- قولہ والد لالہ :- دلالت لفظیہ کہ جس کا دال لفظ ہے اس کی تین قسمیں ہیں وضعیہ

طبعیہ۔ عقلیہ۔ دلیل حصر یہ کہ دلالت آیا جعل جاعل یعنی وضع وضع کی وجہ سے ہے یا نہیں اگر وضع

وضع کی وجہ سے ہے تو وہ دلالت وضعیہ ہے، جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوانِ ناطق پر اور لفظ زید

کی دلالت ذات زید پر اور اگر دلالت وضع وضع کی وجہ سے نہیں ہے تو وہ دو حال سے خالی نہیں

آیا اقتضائے طبع کی وجہ سے ہے یا نہیں اگر اقتضائے طبع کی وجہ سے ہے تو وہ دلالت طبعیہ ہے جیسے

لفظ اُح کی دلالت سینہ کے درد پر اور اگر اقتضائے طبع کی وجہ سے نہیں تو دلالت عقلیہ ہے جیسے اس

لفظ کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا جائے بولنے والے کے وجود پر۔

قولہ والوضعی :- وضع کہتے ہیں کسی چیز کو دوسری چیز کے مقابلہ میں اس طرح خاص کر دینا کہ

پہلی چیز کے جاننے سے دوسری چیز کا بائنا لازم آئے۔ پہلی چیز کو موضوع اور دوسری چیز کو موضوع لہ کہا جاتا

ہے جیسے لفظ قلم کے جاننے سے خود قلم کا علم حاصل ہو جاتا ہے تو لفظ قلم موضوع اور خود قلم موضوع لہ ہوا

قولہ الطبع :- طبع سے مراد عام ہے لافظ کی طبع ہو یا سامع کی یا لفظ کی اگر مراد لافظ کی طبع

ہو تو معنی عام ہوگا کہ لافظ کی طبع مدلول کے عارض ہونے کے وقت دال کے تلفظ کو مقتضی ہے اور اگر سامع

کی طبع ہو تو معنی یہ ہوگا کہ سامع کی طبع لفظ سننے کے وقت اس کے معنی کے سمجھنے کو مقتضی ہے اور اگر لفظ کی طبع

ہو تو معنی یہ ہوگا کہ لفظ کی طبع مدلول کے پیش آنے کے وقت اس کے تلفظ کو مقتضی ہے۔ طبع مبدا کے ان آثار

کو کہا جاتا ہے خوشی کے ساتھ خاص ہو خواہ وہ آثار شعور والادہ سے ہوں یا بلا شعور والادہ،

قولہ وہی العقلیہ :- دلالت عقلیہ میں علاقہ ذاتیہ کا ہونا ضروری ہے اور علاقہ ذاتیہ

علاقہ تاثیر کو کہا جاتا ہے۔ اور علاقہ تاثیر وہ ہے کہ دال و مدلول میں سے ایک علت ہو اور دوسرا

معلول یا دونوں کسی تیسرے کے معلول ہوں اس طریقے سے علاقہ تاثیر کی تین قسمیں ہو جائیں گی ایک یہ

کہ معلول کی دلالت علت پر ہو جیسے دھواں کی دلالت آگ پر دوسری یہ کہ علت کی دلالت معلول پر

جیسے آگ کی دلالت دھواں پر تیسری یہ کہ دونوں معلولوں میں سے ایک کی دلالت دوسرے پر ہو جیسے

دھواں کی دلالت حرارت پر۔ دھواں اور حرارت دونوں آگ کے معلول ہیں۔

وَالْمَقْصُودُ مِنْهَا هُوَ الدَّلَالَةُ اللَّفْظِيَّةُ الْوَضْعِيَّةُ وَهِيَ كَوْنُ اللَّفْظِ بِحَسَبِ مَتَى أُطْلِقَ فِيهِمْ مَتَى

مَعْنَى لِلْعَلَمِ لِوَضْعِهِ وَهِيَ أَمَّا مَطَابَقَةً أَوْ تَضَمُّنًا أَوْ تَزَامُيًا وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّفْظَ إِذَا كَانَ دَالًّا عَلَى

الْوَضْعِ عَلَى مَعْنَى فَذَلِكَ الْمَعْنَى الَّذِي هُوَ مَدْبُولُ اللَّفْظِ أَمَّا أَنْ يَكُونَ عَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ أَوْ

دَاخِلًا فِيهِ أَوْ خَارِجًا عَنْهُ

ترجمہ: — اور مقصود یہاں دلالت لفظیہ وضعیہ ہے اور وہ لفظ کا اس حیثیت سے ہونا کہ جب بھی وہ بولا جائے اس کے معنی علم بالوضع کی وجہ سے سمجھ لیا جائے اور وہ دلالت مطابقت ہے یا تفنن یا التزام اور وہ اس لئے کہ لفظ جب وضع کے اعتبار سے معنی پر دلالت کرے تو وہ معنی اس لفظ کا مدلول ہے وہ آیا معنی موضوع لہ کا عین ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج ہے۔

تشریح: — قولہ والمقصود: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلالت کی جب چھ قسمیں ہیں تو مصنف نے ان کی صرف ایک قسم دلالت لفظیہ وضعیہ اور اس کی تقسیم پر اکتفا کیوں فرمایا؟ جواب یہ کہ منطق میں ان چھ دلائلوں میں سے مقصود صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہے کیونکہ افادہ واستفادہ یعنی استاذ کے سمجھانے اور شاگرد کے سمجھنے میں آسانی صرف اسی سے حاصل ہوتی ہے اور وہ اگرچہ دوسری دلائلوں سے بھی حاصل ہے لیکن ان میں کافی دشواریاں ہوتی ہیں اس لئے ان کو چھوڑ دیا گیا۔

قولہ وہی کون: دلالت لفظیہ وضعیہ کی تعریف اگرچہ ما قبل میں دلیل حصر کے ضمن میں گذر چکی لیکن چونکہ یہاں اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے اس لئے دوبارہ اس کی تعریف بطور وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ وہ دلالت ہے جس میں وضع کی وجہ سے کوئی لفظ اپنے معنی کو بتائے تو وہ جب کہ مطلق بولا جائے تو اس سے اس کا معنی سمجھ لیا جائے اس کی تین قسمیں ہیں (۱) دلالت مطابقی (۲) دلالت تفننی (۳) دلالت التزامی۔

قولہ وذلك لان: یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ دلالت لفظیہ وضعیہ کی تین قسمیں ہیں خلاصہ اس کا یہ کہ لفظ جو اپنے معنی موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے وہ اپنے معنی موضوع لہ کا عین ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج اگر معنی موضوع لہ کا عین ہے تو وہ دلالت مطابقی ہے اور اگر اس میں داخل ہے تو وہ دلالت تفننی ہے اور اگر اس سے خارج لازم ہے تو وہ دلالت التزامی ہے۔ اس بیان سے ہر ایک کی تعریف معلوم ہوگئی کہ دلالت مطابقی وہ دلالت ہے جس میں دال اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت پورے معنی حیوان ناطق پر اور دلالت تفننی وہ دلالت ہے جس میں دال اپنے جز معنی موضوع لہ پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان ناطق پر اور دلالت التزامی وہ دلالت ہے جس میں دال اپنے معنی موضوع لہ کے خارج لازم پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صنعت کتاب اور قابل علم

لہ دلالت لفظیہ وضعیہ بواسطہ ان الفاظ موضوع ذلک المعنی مطابقت کے کہ دلالت الانسان علی الحيوان الناطق فان الانسان انما يدل علی الحيوان الناطق لاجل انک موضوع الحيوان الناطق وذلك انک على معناه بواسطه ان اللفظ موضوع معنی دخل فيه ذلك المعنی المدلول للفظ تفنن کہ دلالت الانسان علی الحيوان اذ الناطق فان الانسان انما يدل علی الحيوان الناطق لاجل انک موضوع الحيوان الناطق وهو معنی دخل فيه الحيوان اذ الناطق الذي هو مدلول اللفظ وذلك انک على معناه بواسطه ان اللفظ موضوع بمعنی خرج عنه ذلك المدلول التزامی کہ دلالت الانسان علی قابل العلم ودلالتک علی معناه بواسطه ان اللفظ موضوع للحيوان الناطق وقابل العلم وصنعت الكتاب بخارج عنه ولزامه

ترجمہ: — پس لفظ کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ اس معنی کے لئے موضوع ہے مطابقت ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے اور اس کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ ایسے معنی کے لئے موضوع ہے جو معنی مدلول موضوع لہ میں داخل ہے۔ دلالت تفننی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت صرف حیوان یا مرز ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان اور ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور وہ معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے جو کہ وہ لفظ کا مدلول ہے اور لفظ انسان کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس سے وہ معنی مدلول خارج ہے۔ دلالت التزامی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتاب پر کہ لفظ انسان کی دلالت اپنے معنی پر اس واسطے سے ہے کہ لفظ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور قابل علم و صنعت کتاب اس سے خارج اور اس کا لازم ہیں۔

تشبیح :- قولہ قَدْ دَلَّاهُ الْفَلَانُ : تینوں دلالوں جو حصر میں ضمنا مذکور نہیں یہاں ان ہی کو صراحت بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ کی دلالت جو معنی پر ہے اگر اس واسطے سے ہے کہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے تو وہ دلالت مطابقی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت حیوان ناطق پر اس واسطے سے ہے کہ وہ حیوان ناطق کے لئے موضوع ہے۔
قولہ کَدْ دَلَّاهُ الْإِنْسَانُ :- دلالت مطابقی کی یہ مثال تسامح پر مبنی ہے کیونکہ لفظ انسان کا موضوع نہ حیوان ناطق نہیں بلکہ ایک ایسا امر مجمل ہے جس کی تعبیر فارسی میں آدمی سے کی جاتی ہے جو مفہوم حیوان ناطق کا غیر ہے اس لئے کہ لفظ انسان سے کبھی صرف آدمی سمجھا جاتا ہے مفہوم حیوان ناطق نہیں بلکہ ا قال العلامة جند۔

قولہ دَلَّاهُ :- یعنی لفظ کی دلالت اگر معنی پر اس واسطے سے ہو کہ لفظ ایسے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی مدلول داخل ہے تو وہ دلالت تعین ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت صرف حیوان یا صرف ناطق پر کہ لفظ انسان حیوان ناطق پر اس وجہ سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور یہ وہ معنی ہے جس میں حیوان یا ناطق داخل ہے۔
قولہ دَلَّاهُ عَلٰی :- یعنی لفظ کی دلالت معنی پر اگر اس واسطے سے ہو کہ لفظ ایسے معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے جس سے وہ معنی مدلول خارج ہے تو وہ دلالت التزامی ہے جیسے لفظ انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر کہ لفظ انسان ان دونوں پر اس واسطے سے دلالت کرتا ہے کہ وہ حیوان ناطق کیلئے وضع کیا گیا ہے اور قابل علم اور صنعت کتابت اس سے خارج دلالت نہیں۔

امَّا تَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الْأُولَىٰ بِالمطابقة فَلِأَنَّ الْفَلَانَ مُطَابِقًا لِّمَنْ يُؤْتَىٰ لِمَا وَضَعَ لَهٗ مِنْ قَوْلِهِمْ طَابِقُ النِّعْلِ بِالنِّعْلِ إِذَا تَوَافَقَا وَامَّا تَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الثَّانِيَةِ بِالتَّضَمُّنِ فَلِأَنَّ جُزْءًا مِّنْ الْمَوْضُوعِ لَهُ دَاخِلٌ فِيْ مَعْنَاهُ فَفِيْ دَلَالَتِهِ عَلَىٰ مَا فِيْ مَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَامَّا تَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ الثَّالِثَةِ بِالتَّزَامِيَةِ فَلِأَنَّ الْفَلَانَ لَا يَدُلُّ عَلَىٰ كُلِّ أَمْرٍ خَارِجٍ عَنْ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوعِ لَهٗ بَلْ عَلَى الْخَارِجِ اللَّازِمِ لَهُ

ترجمہ :- لیکن پہلی دلالت کا نام مطابقت اسلئے ہے کہ لفظ مطابق یعنی موافق ہے تمام ما وضع لہ کا وہ مشتق ہے اہل عرب کے قول طابقی النعل بالنعل سے جبکہ دونوں جو تا ایک دوسرے کے موافق ہوں اور لیکن دوسری دلالت کا نام تضمن اسلئے ہے کہ معنی موضوع لہ کا جزر اس کے ضمن میں داخل ہے پس وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لہ کے ضمن میں ہے اور لیکن تیسری دلالت کا نام التزام اسلئے ہے کہ لفظ ہر ایسے امر پر دلالت نہیں کرتا جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے بلکہ اس خارج پر جو اس کا لازم ہیں۔

تشبیح :- قولہ امَّا تَسْمِيَةُ الدَّلَالَةِ :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ پہلی دلالت کو دلالت مطابقی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ وہ چونکہ تمام معنی موضوع لہ کے مطابق و موافق ہوتا ہے اس لئے اس کو دلالت مطابقی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ مشتق ہے طابقی النعل بالنعل سے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ دونوں نعل یعنی جو تا ایک دوسرے کے موافق و مطابق ہو جائے۔

قولہ بالمطابقة :- لغت کی مشہور کتاب تاج میں مطابقت کا معنی ہے با کسی موافقت کردن اور تضمنی کا معنی ہے در میان خویش آوردن اور التزام کا معنی ہے در بر گرفتن۔ تینوں دلالوں جو کہ ان لغوی معنوں پر مشتمل ہیں اسلئے ان دلالوں کا نام تسمیۃ السبب باسم السبب کے قبیل سے ان الفاظ کے ساتھ رکھا جاتا ہے۔

قولہ لِمَا وَضَعَ :- جو معنی لفظ تمام کا ہے وہی لفظ جمع کا ہے لیکن چونکہ لفظ جمع سے ترکیب مستفاد ہوتی ہے اس لئے یہاں پر لفظ تمام کہا گیا ہے جمع نہیں تاکہ لفظ اللہ کی وہ دلالت جو اپنے معنی پر ہوتی ہے مطابقی ہونے سے خارج نہ ہو جائے لیکن لفظ جمع سے ترکیب مستفاد اس طریقے سے ہوتی ہے کہ اس میں کثرت کا بالقوة یا بالفعل محیط ہونا ضروری ہے، وہ لفظ تمام میں نہیں ہے کیوں کہ تمام نقص کے مقابل آتا ہے اور جمع بعض کے مقابل۔ اسی وجہ سے رب قدیر کو تمام الوجود کہا جاتا ہے کہ وہ ناقص نہیں ہے۔ جمیع الوجود نہیں :- اس لئے کہ اس تقدیر پر اس کیلئے بعض ہونا لازم آتا ہے اور بعض کیلئے جسم لازم ہے اور جسم کیلئے حدوث لازم اور ظاہر ہے حدوث شان واجب

کے خلاف ہے۔
 قولہ فاما التسمیۃ :- یہ بھی جواب ہے اس سوال کا کہ دوسری دلالت کو دلالت تفسی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ وہ چونکہ معنی موضوع لا کا جزا اور اس کے ضمن میں داخل ہوتا ہے اس لئے اس کو دلالت تفسی کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دلالت ہے ایسے معنی پر جو معنی موضوع لا کے ضمن میں پائی جاتا ہے جیسا کہ مثال مذکور سے واضح ہے۔

قولہ تسمیۃ الدلالة :- یہ بھی اس سوال کا جواب ہے کہ تیسری دلالت کو دلالت التزائی کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ لفظ چونکہ اس میں ہر ایسے امر پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لا سے ملے ہو بلکہ اس امر خارج پر دلالت کرتا ہے جو معنی موضوع لا کیلئے لازم ہو اس لئے اس کو دلالت التزائی کہا جاتا ہے۔

فاما قیّد حد ودالات الثلاث بتوسط الوضع لانه لو لم یقید به لانتقض حد بعض الدلالات ببعضها وذلك ليجوز ان يكون اللفظ مشتركاً بین الجزر والكل كالا مکان فانك موضوع الامکان الخاص وهو سلب الضورة عن الطرفين ولا مکان العام وسلب الضورة عن احد الطرفين وان يكون اللفظ مشتركاً بین الملزوم واللازم كالشمس فانك موضوع الجرم والصور ويتصور من ذلك صور اربع الاولى ان يطلق لفظ الامکان ويراد به الامکان العام والثانية ان يطلق ويراد به الامکان الخاص والثالثة ان يطلق لفظ الشمس ويعني به الجرم الذي هو الملزوم والرابعة ان يطلق ويعني به الصور اللازم۔

ترجمہ :- اور بے شک مصنف نے تینوں دلاتوں کی تعریفوں کو توسط وضع کے ساتھ مقید فرمایا ہے کیونکہ اس قید کے ساتھ اگر مقید نہ فرماتے تو بعض دلاتوں کی تعریف بعض دلاتوں کے ساتھ ٹوٹ جاتی اور وہ اس وجہ سے کہ جائز ہے لفظ جزر وکل کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ الامکان کہ وہ امکان خاص کیلئے موضوع ہے اور امکان خاص وہ ضرورت کا سلب ہے طرفین سے اور یہ بھی

جائز ہے لفظ ملزوم و لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس کہ وہ جرم اور ضروری جسم اور شمس کیلئے موضوع ہے اور اس سے چار صورتیں نکلتی ہیں پہلی صورت یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے اور دوسری صورت یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے اور تیسری صورت یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم یعنی جسم مراد لیا جائے جو کہ وہ ملزوم ہے اور چوتھی صورت یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے ضروری جسم مراد لیا جائے جو کہ وہ لازم ہے۔

تشییح :- قولہ واما قید :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مذکورہ بالا تینوں دلاتوں کی تعریفوں کو توسط وضع کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ ان تعریفوں کو اگر توسط وضع کی قید کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو ایک تعریف دوسری تعریف سے ٹوٹ جائے گی لہذا تعریف نہ جامع رہے گی اور نہ مانع :-

قولہ وذلك :- یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ توسط وضع کی قید کے ساتھ اگر مقید نہ کیا جائے تو ایک تعریف دوسری تعریف سے منقوض ہو جائے گی دلیل کا حاصل یہ کہ مثلاً جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو جزر وکل کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ امکان موضوع ہے امکان خاص اور امکان عام کیلئے اور امکان خاص کہتے ہیں ضرورت کے سلب کو دونوں جانب سے اور امکان عام کہتے ہیں ضرورت کے سلب کو ایک جانب سے اسی طرح مثلاً جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو ملزوم و لازم کے درمیان مشترک ہو جیسے لفظ شمس موضوع ہے جرم اور ضروری جسم کیلئے لہذا اس سے چار صورتیں برآمد ہوں گی پہلی یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے اور دوسری یہ کہ لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے اور تیسری یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے اور چوتھی یہ کہ لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضروری جسم مراد لیا جائے۔ یہ تمہید ہے آگے اصل بحث ملاحظہ کیجئے۔

قولہ للصور :- شمس کا اطلاق ضرورہ عرب کی اس مثال میں ہے وقعت الشمس

من الكوة یعنی کھڑکی سے روشنی اترتی۔ فقہ کی کتابوں میں ہے وقت النضر بالمد یعنی شمس یعنی عصر کا وقت اس وقت تک ہے جب تک روشنی مغیر نہ ہو ظاہر ہے اطلاق میں اصل حقیقت ہوتی ہے تو شمس بمعنی منور ہونا مجاز نہیں بلکہ حقیقت ہے
 قوله ینصوّر۔ معروف و مجہول دونوں پڑھا جاسکتا ہے وہ مشتق ہے تصور سے جس کا معنی ہے صورت بستن و چیز پر صورت کر دینا بخوبی روشن۔ صور فاعل ہے تصور فعل کا وہ جمع ہے صورت بالضم کی اور وہ بمعنی شکل و نوع ہے لیکن یہاں اس سے مراد عام چیز ہے۔

وَإِذَا تَحَقَّقَتْ هَذِهِ الصُّورُ فَقَوْلُ لَوْلَمْ يَقْدِرْ حَدُّ دَلَالَةِ الْمَطَابَقَةِ يَقْدِرُ تَوْسُّطُ الْوَضْعِ لَا يَنْفَعُ بَدَلًا لَدَلَالَةِ التَّضَمُّنِ وَالْإِتْرَامِ أَمَّا الْإِتْرَامُ فَضَرْبٌ بَدَلًا لَدَلَالَةِ التَّضَمُّنِ فَلَا تَدُلُّ إِذَا أُفْلِحَ لَفْظُ الْأَمْكَانِ دُرُوبًا بَدَلًا لَدَلَالَةِ الْأَمْكَانِ الْخَاصِّ كَانِ دَلَالَتُهُ عَلَى الْأَمْكَانِ الْخَاصِّ مَطَابَقَةً وَعَلَى الْأَمْكَانِ الْعَامِّ تَضَمُّنًا وَيَصْدُقُ عَلَيْهِمَا أَنَّ دَلَالَةَ الْلفْظِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَدَلَالَةُ الْأَمْكَانِ الْعَامِّ تَمَّا وَضَعْنَا لَهَا أَيْضًا لَفْظًا الْأَمْكَانِ فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ دَلَالَةِ الْمَطَابَقَةِ دَلَالَةُ التَّضَمُّنِ فَلَا يَكُونُ مَا نَعَاوَا إِذَا قَيَّدْنَا بِهِ تَوْسُّطُ الْوَضْعِ حَرَجَتْ تِلْكَ الدَّلَالَةُ عَنْهُ لِأَنَّ دَلَالَةَ لَفْظِ الْأَمْكَانِ عَلَى الْأَمْكَانِ الْعَامِّ فِي تِلْكَ الصُّورَةِ وَإِنْ كَانَتْ دَلَالَةُ الْلفْظِ عَلَى مَا وَضَعْنَا لَهُ وَكَسَرَتْ لَيْسَتْ بِوَأَسْطَةٍ أَنَّ الْلفْظَ مَوْضُوعًا لِلْأَمْكَانِ الْعَامِّ وَلِتَحَقُّقِهَا وَإِنْ قَرَضْنَا الْإِتْرَامَ وَضَعْنَا بِنَافِئِهِ بِوَأَسْطَةٍ أَنَّ الْلفْظَ مَوْضُوعًا لِلْأَمْكَانِ الْخَاصِّ الَّذِي يَدْخُلُ فِيهِ الْأَمْكَانُ الْعَامُّ

ترجمہ :- اور جب یہ صورتیں متحقق ہو گئیں تو ہم کہیں گے کہ دلالت مطابقت کی تعریف کو اگر تو وسط وضع کی قید کے ساتھ قید کیا جائے تو وہ دلالت تضمن و التزام سے منقوض ہو جائے گی لیکن دلالت تضمنی سے اس لئے کہ جب لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے تو اسکی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی اور امکان عام پر تضمن؛ اور اس پر یہ

جادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لا پر ہے کیونکہ امکان عام اس میں سے ہیکہ لفظ امکان کو اس کیلئے بھی وضع کیا گیا ہے لہذا دلالت مطابقت کی تعریف میں دلالت تضمنی داخل ہو جائے گی پس دلالت مطابقت کی تعریف مانع نہ ہوگی اور جب ہم نے اس کو توسط وضع کی قید سے مقید کر دیا ہے تو دلالت تضمنی اس تعریف سے خارج ہوگئی اس لئے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس صورت میں اگرچہ لفظ کی دلالت ما وضع لا پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان عام کیلئے وضع کیا گیا ہے امکان کی دلالت متحقق ہونے کی وجہ سے امکان عام پر اگر ہم امکان عام کے مقابلہ میں امکان کے وضع کی نفی فرض کر لیں بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ موضوع ہے امکان خاص کیلئے کہ اس میں امکان عام داخل ہے۔

تشریح :- قوله واذا تحققت :- تمہید میں جو چار صورتیں مذکور ہوئیں ان کو گوش گذار کرنے کے بعد یہ کہا جائے کہ دلالت مطابقت کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت تضمن اور دلالت التزام سے منقوض ہو جائے گی لیکن دلالت تضمن سے جو منقوض ہوگی اس کی دلیل یہ ہے کہ جائز ہے ایک لفظ ایسا ہو جو جزا و دخل کے درمیان مشترک ہو چنانچہ لفظ امکان کا ایک معنی موضوع لا امکان خاص ہے یعنی ضرورت کا سلب دونوں جانب سے۔ اور دوسرا معنی موضوع لا امکان عام ہے یعنی ایک جانب سے ضرورت کا سلب لہذا امکان عام میں دو اعتبار ہو گئے ایک موضوع لا ہونے کا اور دوسرا موضوع لا کے جزر ہونے کا۔ امکان کا معنی امکان عام ہونا تو ظاہر ہے لیکن امکان سے امکان عام کا معنی جزر ہونے کی حیثیت سے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ امکان خاص میں ضرورت کا سلب دونوں جانب سے ہوتا ہے کہ اس میں دو سلب پائے جاتے ہیں اور امکان عام میں ایک سلب۔ اور ظاہر ہے ایک سلب دو سلب کا جزر ہے لہذا امکان خاص کل ہوا اور امکان عام جزر تو اگر لفظ امکان بولا جائے اور اس سے امکان خاص مراد لیا جائے تو اس تقدیر پر لفظ امکان کی دلالت امکان خاص پر مطابقت ہوگی کیونکہ لفظ کی دلالت اپنے معنی موضوع لا پر ہے اور امکان کی دلالت امکان عام پر بھی جزر معنی موضوع لا

ہونی کی وجہ سے ہوگی تو دلالت تفسنی بھی پائی جائے گی ساتھ ہی یہ بھی صادق آئے گا کہ امکان کی دلالت اپنے معنی موضوع لہ پر ہے تو دلالت مطابقی کی تعریف میں دلالت تفسنی بھی داخل ہو جائے گی لیکن اگر توسط وضع کی قید کا لحاظ کر لیا جائے تو دلالت مطابقی کی تعریف سے دلالت تفسنی خارج ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اگرچہ اس طور پر ہے کہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ امکان عام کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ امکان خاص کیلئے موضوع ہے جس میں امکان عام داخل ہے۔

قولہ لتحقيقا :- اس کی ضمیر مونث کا مرجع دلالة الامكان ہے اصل عبارت یہ ہے لتحقيق دلالة الامكان على الامكان العام اذا اطلق على الامكان العام يعني امکان کی دلالت امکان عام پر متحقق ہونے کی وجہ سے جبکہ امکان کا اطلاق امکان عام پر کیا جائے۔

قولہ وان فرضنا :- اس میں ان وصلہ ہے حرف شرط نہیں کہ اس کیلئے جزاء لازم ہو اور بل بواسطۃ ان اللفظ الخ کا تعلق ما قبل لیست بواسطۃ ان اللفظ الا سے ہے معنی یہ ہے کہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ امکان عام کیلئے موضوع ہے بلکہ اس واسطے سے ہے کہ لفظ امکان، امکان خاص کیلئے موضوع ہے جس میں امکان عام داخل ہے۔

واما الانتفاض بدلالة التزماء فلا تنافي اذا اطلق لفظ الشمس وعني به الجرم وکان دلالتك عليه مطابقة وعلى الفور التزماء ما مع انك يصدق عليها انها دلالة اللفظ على ما وضع لك فلو لم يقيد حد دلالة المطابقة بتوسط الوضع دخلت فيه دلالة التزماء ولما قيد به خرجت عنه تلك الدلالة لان تلك الدلالة وان كانت دلالة اللفظ على ما وضع لك الا انها ليست بواسطۃ ان اللفظ موضوع لك لاننا لو فرضنا انك ليس بموضوع للصور كان دالا عليه بتلك الدلالة

بل بسبب وضع اللفظ للجرم المنزوم۔

ترجمہ :- اور لیکن دلالت مطابقت کی تعریف دلالت التزام سے اس لئے منہج ہوئی کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت جرم پر مطابقت ہوگی اور ضرور پر التزام ہوگی باوجودیکہ اس پر یہ صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے تو اگر دلالت مطابقت کی تعریف کو توسط وضع سے مقید نہ کیا جائے تو اس تعریف میں دلالت التزام داخل ہو جائے گی اور جب تعریف کو توسط وضع کی قید سے مقید کر دیا گیا تو اس سے دلالت التزام خارج ہو جائے گی کیونکہ دلالت التزام اگرچہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے مگر وہ اس واسطے سے نہیں کہ لفظ موضوع ہے ضرور کیلئے اسلئے کہ اگر ہم فرض کریں کہ لفظ شمس ضرور کیلئے موضوع نہیں تو لفظ شمس ضرور پر دلالت التزام ہوگی بلکہ اس سبب سے کہ لفظ وضع کیا گیا ہے اس جرم کے لئے

جس کا لزوم ہے۔ قولہ واما الانتفاض :- یعنی دلالت مطابقت کی تعریف دلالت التزام سے منہج ہوئی وہ اس طرح کہ مثلاً لفظ شمس کے دو معنی موضوع لہ ہیں ایک ضرور یعنی روشنی اور دوسرا جرم یعنی سورج کا ٹکڑا۔ ظاہر ہے سورج کے ٹکڑے اور روشنی میں علاق لزوم موجود ہے۔ روشنی لازم اور سورج کا ٹکڑا لزوم تو اگر لفظ شمس بولا جائے اور اس سے جرم مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت جرم پر مطابقت ہوگی اور ضرور پر التزام، لیکن یہ ضرور پر بھی صادق آتا ہے لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لہذا ضرور میں دونوں لحاظ ہوتے ایک لحاظ سے کہ موضوع ہوا اور دوسرے لحاظ سے لازم لہذا اس میں اگر موضوع لہ کا لحاظ کیا جائے تو دلالت مطابقی ہوگی اور اگر لازم موضوع لہ کا لحاظ کیا جائے تو دلالت التزامی ہوگی پس اگر دلالت مطابقی کی تعریف میں توسط وضع کی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس میں دلالت التزام بھی داخل ہو جائے گی اسلئے اس کا لحاظ کیا گیا کہ اس سے دلالت التزام خارج ہو جائے کیونکہ دلالت التزام بھی اگرچہ معنی موضوع لہ ہے لیکن اس واسطے سے نہیں کہ لفظ کو اس کیلئے وضع کیا گیا ہے بلکہ اس واسطے سے کہ لفظ جرم کیلئے وضع کیا گیا

ہے اور ضرور اس کو لازم ہے۔
 قولہ علیہما: ضمیر مجرور کا مرجع دلالت التزامی ہے اور وہ یہاں لفظ شمس

کا ضرور ہر الادہ جرم کے وقت دلالت کرتا ہے۔

قولہ کان دالاً: لفظ شمس کی دلالت ضرور ہر اگر اس واسطے سے ہے کہ لفظ
 شمس ضرور کیلئے موضوع ہے تو عدم وضع فرض کرنے کے وقت لفظ شمس کی دلالت ضرور ہر نہیں
 پائی جاتی حالانکہ وہ دلالت پائی جاتی ہے جس سے معلوم ہوا کہ لفظ شمس کی دلالت ضرور ہر اس
 واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ شمس ضرور کیلئے موضوع ہے۔

وَكُنْ اَوْ لَوْ كُنْ يَقِيْدُ حَتَّى دَلَالَةُ التَّضْمِيْنِ بِدَلَالَةِ الْقَيْدِ لَا تَنْقُضُ بَدَلَالَةَ الْمَطَابَقَةِ فَإِنَّهُ
 إِذَا أُطْلِقَ لَفْظُ الْأَمْكَانِ وَأُرِيدَ بِهِ الْأَمْكَانُ الْعَامُّ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ
 مَطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ الْفَرْقِ عَلَى مَا دَخَلَ فِي الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ
 لِأَنَّ الْأَمْكَانَ الْعَامَّ دَاخِلٌ فِي الْأَمْكَانِ الْخَاصِّ وَهُوَ مَعْنَى وَضْعِ الْفَرْقِ بِأَمْرٍ آخَرَ
 فَإِذَا قِيْدَ نَا الْحَدِّ بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ خَرَجَتْ عَنْهُ لَأَنَّهَا لَيْسَتْ بِوَاسِطَةٍ أَنْ لَفْظُ الْمَوْضُوعِ
 لَمْ يَدْخُلْ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِيهِ

ترجمہ:۔ اور اسی طرح دلالت تضمن کی تعریف کو اگر اس قید کے ساتھ مقید کیا
 جائے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب لفظ امکان بولا جائے
 اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو امکان کی دلالت امکان عام پر مطابقت ہوگی اور اس
 پر یہ صادق آئے گا کہ وہ لفظ کی دلالت اس پر ہے جو معنی موضوع لہ میں داخل ہے اس لئے کہ امکان
 عام، داخل ہے امکان خاص میں اور وہ معنی بھی ہے جو لفظ اسکے مقابل میں وضع کیا گیا ہے پس
 جبکہ ہم نے تعریف کو توسط وضع کے ساتھ مقید کیا ہے تو اس سے دلالت مطابقت خارج ہوگی

کیونکہ وہ اس واسطے سے نہیں ہے کہ لفظ اس کیلئے وضع کیا گیا ہے جس میں وہ معنی داخل ہے۔
 تشریح:۔ قولہ وكنْ اَوْ لَوْ كُنْ یعنی اسی طرح دلالت تضمن کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید
 سے مقید نہ کیا جائے تو وہ دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب مثلاً امکان بولا
 جائے اور اس سے امکان عام مراد لیا جائے تو وہ دلالت مطابقت ہوگی اس لئے کہ لفظ امکان
 کو اپنے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا گیا ہے مگر اس پر دلالت تضمنی بھی صادق آتی ہے کیونکہ امکان
 عام جزر ہے اور امکان خاص کل: تو اس وقت لفظ امکان کی دلالت موضوع لہ کے جزر پر ہوگی
 لیکن یہاں اس کو موضوع لہ کے جزر ہونے کی حیثیت سے استعمال نہیں کیا گیا بلکہ بیحد موضوع لہ ہونے
 کی حیثیت سے استعمال کیا گیا ہے اسی وجہ سے دلالت تضمنی کی تعریف دلالت مطابقت سے منقوض
 نہ ہوگی۔

قولہ لا تنقض: یعنی دلالت تضمن کی تعریف دلالت مطابقت سے اس طرح منقوض ہوگی
 ہے کہ دلالت تضمن کی تعریف دلالت مطابقت پر صادق آتی ہے لہذا تعریف دخول غیر سے
 مانع نہ ہوگی۔

قولہ کان دالاً: یعنی یہ دلالت مطابقتی ہے اور اگر وہ دلالت تضمنی ہو جائے
 جیسا کہ معلوم ہوا تو وہ دلالت مطابقتی، تضمنی کی تعریف میں داخل ہو جائے گی اگر اس کو توسط وضع
 کی قید سے مقید نہ کیا جائے لیکن اگر مقید کیا جائے تو داخل نہ ہوگی۔ علیہا میں ضمیر مجرور کا مرجع دلالت
 لفظ امکان ہے اصل عبارت یہ ہے علی دلالۃ لفظ امکان العام حین اُخْلِیَ لفظ
 امکان علیہ یعنی لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر جس وقت کہ لفظ امکان، امکان عام
 پر بولا جائے ہم

قولہ خرجت عنه: یعنی دلالت مطابقتی، دلالت تضمنی کی تعریف سے خارج ہو
 جائیگی کیونکہ لفظ امکان کی دلالت امکان عام پر جبکہ اس پر اطلاق کیا جائے اس واسطے سے نہیں
 ہے کہ لفظ اس معنی کیلئے موضوع ہے جو اس میں داخل ہے تاکہ دلالت تضمنی ہو جائے بلکہ اس

واسطے سے ہے کہ لفظ امکان، امکان عام کیلئے بھی موضوع ہے۔

وَكُنْ لَكَ كَوْلُكَ يَقِيْدُ حَدَّ دِلَالَةِ التَّزَامِ بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ لَا تَنْقُضُ بِدَلَالَةِ
الْمُطَابَقَةِ فَإِنَّكَ إِذَا أَطْلَقَ لَفْظَ الشَّمْسِ وَعَنَى بِهِ الضُّوْرَ كَانَ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ
مُطَابَقَةً وَصَدَقَ عَلَيْهَا أَنَّهَا دَلَالَةُ الْلفْظِ عَلَى مَا خَرَجَ عَنِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ
لَهُ فَسَمِعِي دَاخِلَةً فِي حَدِّ دِلَالَةِ التَّزَامِ كَوْلُكَ يَقِيْدُ بِتَوْسِطِ الْوَضْعِ فَإِذَا
قِيْدَ بِهِ خَرَجَتْ عَنْهُ لِأَنَّهَا كَيْسَتْ بِوَاسِطَةِ أَنَّ الْلفْظَ مُوْضُوعٌ لِمَا خَرَجَ
ذَلِكَ الْمَعْنَى عَنْهُ

ترجمہ: — اور اسی طرح دلالت التزام کی تعریف کو اگر توسط وضع کی قید
سے مقید نہ کیے۔ سے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی اس لئے کہ
جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضور مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت ضور
پر مطابقت ہوگی اور اس پر یہ بھی صادق آئے گا کہ لفظ کی دلالت اس پر ہے جو معنی موضوع
لہ سے خارج ہے تو دلالت مطابقت دلالت التزام کی تعریف میں داخل ہو جائے گی
اگر تعریف کو توسط وضع کے ساتھ مقید نہ کیا جائے پس اگر مقید کیا جائے تو تعریف دلالت
مطابقت خارج ہو جائے گی اس لئے کہ دلالت مطابقت اس توسط سے صادق نہیں آتی کہ
لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے۔

تشیخ: — قولہ وکذلک کولکم۔ یعنی اسی طرح دلالت التزام کی تعریف کو اگر توسط وضع
کی قید سے مقید نہ کیا جائے تو وہ تعریف دلالت مطابقت سے منقوض ہو جائے گی کیونکہ جب
لفظ شمس بولا جائے اور اس سے ضور یعنی روشنی مراد لیا جائے تو لفظ شمس کی دلالت ضور
پر مطابقت ہوگی اس لئے کہ لفظ کی دلالت ما وضع لہ پر ہے لیکن اس پر وہ دلالت بھی صادق

آتی ہے کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ سے خارج ہے یعنی ضور پر لفظ شمس کی دو دلالت صادق
آتی ہے ایک دلالت مطابقت اور دوسری دلالت التزام۔ دلالت التزام کی تعریف میں اگر
توسط وضع کی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو اس میں دلالت مطابقت بھی داخل ہو جائے گی اس
لئے اس میں توسط وضع کی قید کا لحاظ کیا جاتا ہے تاکہ اس سے دلالت مطابقت خارج ہو جائے
کیونکہ دلالت مطابقت اس توسط سے صادق نہیں آتی کہ لفظ اس معنی کیلئے وضع کیا گیا ہے
جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے۔

قولہ لا تنقض۔ وہ ماقبل میں تو دلالت التزام کی تعریف کا دلالت مطابقت سے منقوض
ہونے کی گزری لیکن دلالت تضمن سے منقوض ہونے کی یہ کہ جب لفظ شمس بولا جائے اور اس سے
جرم اور ضور کا مجموعہ مراد ہو تو لفظ شمس کی دلالت ضور پر دلالت تضمن ہوگی اور اس پر دلالت
بھی صادق آئے گی کہ لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ سے خارج ہے کیونکہ لفظ شمس موضوع
ہے جرم اور اس ضور کیلئے بھی جرم سے خارج اور اس کا لازم ہے۔ بشرط میں دلالت تضمن
کی تعریف کا دلالت التزام سے اور دلالت التزام کی تعریف کا دلالت تضمن سے جوئے کا
ذکر اس لئے نہیں کیا گیا کہ شارح کے نزدیک یہ ثابت نہیں کہ شمس جرم اور ضور کے مجموعہ
کیلئے وضع کیا گیا ہے اور نقص کا تحقق صرف فرض سے نہیں بلکہ اس کے لئے مادہ نقص کا وجود
ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے۔

قَالَ وَيَشْتَرِطُ فِي الدَّلَالَةِ التَّزَامِيَةِ كَوْنُ الْخَارِجِ بِحَالِهِ يَلْزِمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَسْمُوعِ فِي الدِّينِ
تَصَوُّرًا لَا وَالْاِلَامَتِ فَهَمَّةٌ مِنَ الْلفْظِ وَلَا يَشْتَرِطُ فِيهَا كَوْنُهُ بِحَالِهِ يَلْزِمُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَسْمُوعِ
فِي الْخَارِجِ تَحْقِيقًا فَيَلْزِمُ كَدَلَالَةِ لَفْظِ الْعَمَى عَلَى الْبَصَرِ مَعَ عَدَمِ الْمِلَازِمَةِ بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ دلالت التزامیہ میں یہ شرط لگائی جاتی ہے کہ امر خارج کا اس

اس طرح ہونا ہے کہ ذہن میں مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے ورنہ اس کا لفظ سے سمجھنا محال ہوگا اور دلالت التزامیہ میں شرط نہیں لگائی جاتی امر خارج کے اس طرح ہونے کی کہ خارج میں مسمیٰ کے تحقق سے اس کا تحقق خارج میں لازم ہو جیسے لفظ معنی کی دلالت بصرفہ باوجود کہ خارج میں ان دونوں کے درمیان کوئی ملازمت نہیں ہے۔

تشریح: — بیانہ ویشترط فی۔ تمہید کے طور پر پہلے یہ ذہن نشین کر لیا جائے کہ لزوم کہتے ہیں لازم و ملزوم کے درمیان کی نسبت و محالیت کو۔ اس کی دو قسمیں ہیں خارجی و ذہنی۔ لزوم خارجی وہ نسبت و محالیت ہے جو لازم و ملزوم کے درمیان اس طرح پائی جائے کہ خارج میں ملزوم کا وجود لازم کے وجود سے جدا نہ ہو سکے جیسے آگ کے لئے حرارت کا لزوم اور لزوم ذہنی وہ نسبت و محالیت ہے جو لازم و ملزوم کے درمیان اس طرح پائی جائے کہ ملزوم تصور لازم کے تصور سے جدا نہ ہو سکے جیسے زوجیت کا لزوم اربع کے لئے پھر لزوم ذہنی کی دو قسمیں ہیں عقلی و عرفی۔ لزوم ذہنی عقلی وہ ہے جس میں لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور عقلاً محال ہو جیسے اربع کے لئے زوجیت کا لزوم اور لزوم ذہنی عرفی وہ ہے جس میں لازم کے تصور کے بغیر ملزوم کا تصور محض عرفاً محال ہو جیسے حاتم کے لئے سخاوت کا لزوم؛ جو لزوم خارجی ہے اس کے امر خارج کو لازم خارجی کہا جاتا ہے اور جو لزوم ذہنی ہے اس کے امر خارج کو لازم عقلی کہا جاتا ہے۔ اور جو لزوم عرفی ہے اس کے امر خارج کو لازم عرفی کہا جاتا ہے۔

لازم لزوم

لازم ذہنی	لازم خارجی	لازم ذہنی	لازم خارجی
لازم عقلی	لازم عرفی	لازم عقلی	لازم عرفی

بیانہ کون الخارج: — یعنی دلالت التزامی میں چونکہ خارج معنی موضوع لہ پر دلالت ہوتی ہے اس لئے اس کے لئے لزوم ذہنی کا ہونا شرط ہے۔ خواہ لزوم ذہنی عقلی ہو یا عرفی کیونکہ اس کو اگر شرط قرار نہ دیا جائے تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہو جائے گا البتہ لزوم خارجی وہ شرط نہیں ہے کیونکہ مثلاً معنی کے لئے بصرفہ لازم خارجی ہے لیکن معنی خارج میں موجود ہوتا ہے اور بصرفہ خارج میں موجود ہونا کوئی ضروری نہیں

أقول لما كانت الدلالة الالتزامية دلالة اللفظ على ما خرج عن المعنى الموضوع له ولا يخفى في أن اللفظ لا يدل على كل أمر خارج عنه فلا بد لدلالته على الخارج من شرط وهو لزوم لذہنی أن يكون الأمر الخارج الزمياً للمسمى اللفظ بحيث يلزم من تصور المسمى تصور لفظة فأنه لو لم يتحقق هذا الشرط لامتنع فهم الأمر الخارج من اللفظ فلم يكن دالاً عليه وذلك لآلة دلالة اللفظ على المعنى بحسب الوضعية لأحد الأمرين إما لأجل أنه موضوع باذاتہ أو لأجل أنه يلزم من فهم المعنى الموضوع له فهم اللفظ ليس بموضوع للأمر الخارج فلو لم يكن بحيث يلزم من تصور المسمى تصور الأمر الثاني أيضاً متحققاً فلم يكن اللفظ دالاً عليه

ترجمہ: — میں کہتا ہوں جب کہ دلالت التزامیہ لفظ کا دلالت کرنا ہے اس معنی پر جو معنی موضوع لہ سے خارج ہے اور اس میں کوئی خفا نہیں ہے اس بات میں کہ لفظ ہر ایسے امر پر دلالت نہیں کرتا جو اس سے خارج ہو پس خارج پر دلالت کرنے کے لئے شرط کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ لزوم ذہنی ہے یعنی امر خارج کا لفظ کے مسمیٰ کے لئے اس طور پر لازم ہونا کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اس لئے کہ اگر یہ شرط متحقق نہ ہوگی تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا محال ہوگا تو لفظ اس پر دلالت نہیں کرے گا اور وہ اس لئے کہ لفظ کا معنی پر دلالت کرنا وضع کے اعتبار سے دو امر میں سے ایک سے ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ اس کے مقابلہ میں موضوع ہے یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لہ کے سمجھنے سے اس کا سمجھنا لازم آئے اور لفظ امر خارج کے لئے موضوع نہیں پس اگر اس حیثیت سے نہ ہو کہ مسمیٰ کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو امر ثانی بھی متحقق نہ ہوگا پس لفظ اس پر دلالت نہیں کرے گا۔

تشریح: — قولہ لما كانت: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلالت التزامی میں امر خارج پر دلالت ہوتی ہے اور خارج شئی مباین شئی ہوتا ہے اور مباین پر شئی کی دلالت نہیں ہوتی کیونکہ دلالت کے لئے دال و مدلول کے درمیان مناسبت ضروری ہے اور تباین میں کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ جواب یہ کہ خارج دو طرح کا ہوتا ہے ایک وہ جو معنی موضوع لہ سے کوئی مناسبت و لزوم ہی نہ ہو اور دوسری وہ جو دلالت و لزوم ہو اور یہاں پر خارج سے ہی دوسری قسم مراد ہے جس کو لزوم ذہنی سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ وہ امر

خارج کا اس طرح ہونا ہے کہ سہمی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو اگر یہ متحقق نہ ہو تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا منتہی و دشوار ہو جائے گا۔

قولہ وذلک :- یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ لزوم ذہنی کی شرط اگر متحقق نہ ہو تو لفظ سے امر خارج کا سمجھنا منتہی ہوگا دلیل کا حاصل یہ کہ لفظ کی دلالت معنی پر وضع کے اعتبار سے دو وجہوں میں سے کسی ایک وجہ سے ہوتا ہے یا اس وجہ سے کہ لفظ اس کے مقابل میں موضوع ہے یا اس وجہ سے کہ معنی موضوع لفظ کے سمجھنے سے اس کا سمجھنا لازم آئے ظاہر ہے لفظ امر خارج کے لئے موضوع نہیں ہوتا تو اگر لفظ اس حیثیت سے نہ ہو کہ سہمی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے تو اس سے امر دوم بھی متحقق نہ ہوگا۔ اور اس پر لفظ کی دلالت بھی نہ ہوگی۔

وَلَا يَشْتَرُطُ فِيهَا اللَّزُومُ الْخَارِجِيُّ وَهُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحَيْثُ يُلْزَمُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَسْمُوعِ فِي الْخَارِجِ تَحْقِيقُهُ فِي الْخَارِجِ كَمَا أَنَّ اللَّزُومَ الَّذِي هُوَ كَوْنُ الْأَمْرِ الْخَارِجِيِّ بِحَيْثُ يُلْزَمُ مِنْ تَحْقِيقِ الْمَسْمُوعِ فِي الْخَارِجِ تَحْقِيقُهُ فِي الْخَارِجِ شَرْطٌ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَتْ اللَّزُومُ الْخَارِجِيُّ شَرْطًا لَمْ يَتَحَقَّقْ دَلَالَةُ الْأَلْتِزَامِ بِهِ وَنَهْ وَاللَّزْمُ بَاطِلٌ فَالْمَلْزُومُ مُثْلُهُ أَمَّا الْمَلْزَمَةُ فَلَا مَتَأْتِ تَحْقِيقُ الْمَشْرُوعِ بِدُونِ الشَّرْطِ وَأَمَّا بِلَاغَةُ الْإِلْزَامِ فَلَا تَعْدَمُ كَالْعَمَلِ بِدَلَالَةِ الْمَلَكَةِ كَالْبَصْرِ دَلَالَةُ التَّزَامِيَةِ لِأَنَّهُ عَدَمُ الْبَصْرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بِصِيرًا مَعَ الْمَعَانِدِ لَا بَيْنَهُمَا فِي الْخَارِجِ

ترجمہ :- اور دلالت التزامیہ میں لزوم خارجی کی شرط نہیں لگائی جاتی۔ اور وہ امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ خارج میں سہمی کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اس لئے کہ لزوم خارجی امر خارجی کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ ذہن میں سہمی کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اس لئے کہ لزوم خارجی اگر شرط ہوتی تو دلالت التزام کا تحقق اس کے بغیر نہیں ہوتا اور لازم باطل ہے پس ملزوم اس کی مثل ہے لیکن ملازمہ تو اس لئے کہ مشروط کا تحقق شرط کے بغیر محال ہے اور لیکن لازم کا تحقق اس لئے کہ عدم یعنی عدمی لازم کرتا ہے ملکہ یعنی بصیرہ دلالت التزامیہ کیونکہ عملی کہتے ہیں بصیرہ نہ ہونے کو اس سے جس کی شان سے

یہ ہے کہ وہ بصیرہ والا ہو باوجودیکہ خارج میں دونوں کے درمیان عناد پایا جاتا ہے۔

تشریح :- قولہ ولا یشتراط :- اس کا عطف ماقبل میں وہو الملزوم الذہنی پر ہے اصل عبارت یہ ہے فلا بد الدلالة علی الخارج من شرط ولا یشتراط فیہا۔ اس عبارت سے مقصود یہ ہے کہ دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے لزوم خارجی نہیں۔

قولہ الملزوم الخارجی :- لزوم کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک لزوم ذہنی اور دوسری لزوم خارجی دلالت التزامیہ میں لزوم ذہنی شرط ہے لیکن لزوم خارجی سے متعلق کچھ نہ کہا گیا کہ وہ شرط ہے یا نہیں اس لئے اس عبارت سے اس کی نفی کی جاتی ہے کہ اس کے لئے لزوم خارجی کا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ وہ وہ اگر شرط ہوتا تو دلالت التزامی اس کے بغیر متحقق نہ ہوتی حالانکہ وہ اس کے بغیر متحقق ہو جاتی ہے اس لئے کہ لزوم خارجی کہتے ہیں امر خارج کے اس طرح ہونے کو کہ خارج میں سہمی کے تحقق سے اس کا تحقق لازم آئے اور عملی کی دلالت بصیرہ دلالت التزامیہ ہے لیکن خارج میں ایسا نہیں ہے کہ عملی کے وجود سے بصیرہ کا وجود لازم آئے۔

قولہ واللازم باطل :- قضیہ شرطیہ لزوم خارجی اگر شرط ہوتا تو دلالت التزامی اس کے بغیر متحقق نہ ہوتی میں لازم دلالت التزامی کا لزوم خارجی کے بغیر متحقق ہونا ہے اور ملزوم "لزوم خارجی اگر حبیہ شرط ہوتا" ہے اور ملزوم واللازم چونکہ علت و معلول ہوتے ہیں اور اگر معلول باطل ہو جائے تو علت بھی باطل ہو جاتی ہے اور علت باطل ہو جائے تو معلول بھی باطل ہو جاتا ہے چنانچہ ان کا مت الشمس طالعت فانہا موجود میں لازم یعنی دن کا موجود ہونا باطل ہو جائے تو ظاہر ہے ملزوم یعنی اقبال کا طلوع ہونا باطل ہو جائے گا۔ اسی وجہ سے شرح میں صرف لازم کے بطلان کو بیان کیا گیا جس سے ملزوم کا بطلان ثابت ہو جائے۔

قولہ عما من شانہ :- شئی کی شان سے عام ہے کہ وہ بشخص ہو یا بنوعہ یا بجنس۔ یہ اول جیسے وہ شخص ہو اندھا ہو گیا کہ وہ بشخص بصیرہ کا قابل ہے اور دوم جیسے کہ یعنی مادر زاد اندھا کہ وہ بنوعہ بصیرہ کا قابل ہے اور سوم جیسے بچہ کہ وہ اپنی جنس قریب یعنی حیوان کے اعتبار سے بصیرہ کا قابل ہے اس قید سے ہمارے خارج ہو گیا کہ لکڑی و پتھر وغیرہ عدم بصیرہ ہیں لیکن اس کی شان سے بصیرہ والا ہونا نہیں بلکہ وہ غیر

بہا مد یعنی حیوان ہی ہو سکتا ہے۔

فَإِنَّ قُلْتَ الْبَصَرُ حِزْبٌ مَفْهُومٌ الْعَمَلُ فَلَا يَكُونُ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ بِالْاِتِّزَامِ بَلْ بِالتَّضَمُّنِ فَنَقُولُ الْعَمَلُ
عَدَمُ الْبَصَرِ الْعَدَمُ وَالْعَدَمُ الْمُضَافُ إِلَيْهِ إِلَى الْبَصَرِ يَكُونُ الْبَصَرُ خَارِجًا عَنْهُ وَالْاِ
لْاجْتِمَاعُ فِي الْعَمَلِ الْبَصَرِ وَعَدَمُهُ

ترجمہ: پس اگر آپ اعتراض کریں کہ بصر مفہوم عمل کا جز ہے تو عمل کی دلالت بصر پر بالاتزام نہیں
بلکہ بالتضمن ہوگی تو ہم جواب دیں گے کہ عملی عدم بصر کو کہا جاتا ہے نہ کہ عدم اور بصر کو اور وہ عدم جو بصر کی
طرف مضاف ہو بصر اس سے خارج ہے ورنہ عملی میں بصر اور عدم بصر دونوں جمع ہو جائیں گے۔

ترجمہ: قولہ فَاِنْ قُلْتَ :- یہ اعتراض مثال مذکور پر ہے کہ لفظ عملی کی دلالت بصر پر
دلالت التزامی ہے۔ نہ کہ بصر مفہوم عملی کا جز ہے اس لئے کہ عملی عدم بصر کو کہا جاتا ہے تو بصر جز ہوا مفہوم
عملی کا اور جز پرشکی کی دلالت تضمنی ہوتی ہے التزامی نہیں جیسا کہ گذرا۔

قولہ فَنَقُولُ :- یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ عملی عدم بصر کو کہا جاتا ہے نہ کہ عدم اور
بصر کے مجموعہ کو کہ عدم مضاف ہے بصر کی طرف اور ظاہر ہے مضاف الیہ مضاف سے خارج ہوتا ہے پس
بصر عملی سے خارج ہوا کیونکہ بصر اگر عملی کا جز ہو تو عملی میں بصر اور عدم بصر دونوں کا جمع ہونا لازم آئے گا جو اجتماع
تقیضین کو لازم کرتا ہے اور وہ محال ہے۔

قَالَ وَالْمُطَابَقَةُ لَا تَسْتَلْزِمُ التَّضَمُّنَ كَمَا فِي الْبَسَائِطِ وَأَمَّا اسْتِلْزَامُهَا التَّزَامَ فَغَيْرُ مُتَقِينٍ لِأَنَّهُ
وَجُودُ دَلَالَةٍ مَذْهَبِي سَكَلِي مَاهِيَةٍ يَلْزِمُ مِنْ تَصَوُّرِهَا تَصَوُّرٌ كَغَيْرِ مَعْلُومٍ وَمَا قِيلَ إِنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ
مَاهِيَةٍ لَيَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرُهَا فَهَمْنُوعٌ وَمِنْ هَذَا أَبَيَّنَّا عَدَمَ اسْتِلْزَامِ التَّضَمُّنِ
وَأَمَّا هُمَا فَلَا يُوْجِدُ إِنْ أُلْمَعَ الْمُطَابَقَةُ لاسْتَحَالَةٍ وَجُودِ التَّابِعِ مِنْ حَيْثُ أَنَّ تَابِعَ
بِدُونِ الْمَتَّبَعِ

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ دلالت مطابقت دلالت تضمن کو مستلزم نہیں جیسا کہ بسائط میں ہے
اور لیکن دلالت مطابقت کا دلالت التزام کو مستلزم نہ ہونا تو غیر یقینی ہے اس لئے کہ ہر مابیت کے لئے ایسے
لازم ذہنی کا ہونا کہ اس یعنی مابیت کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو۔ معلوم نہیں ہے اور وہ جو کہا گیا کہ ہر
مابیت کا تصور مستلزم ہے اس بات کے تصور کو کہ اس کا غیر نہیں ہے۔ منوع ہے اور اس سے ظاہر
ہو گیا دلالت تضمن کا دلالت التزام کو مستلزم نہ ہونا اور لیکن وہ دونوں یعنی دلالت تضمن و التزام نہیں
پالی جائیں۔ مگر دلالت مطابقت کے ساتھ کیونکہ محال ہے تابع کا وجود اس حیثیت سے کہ وہ تابع
ہے متبوع کے بغیر۔

ترجمہ: بیانہ والمطابقة :- تینوں دالاتوں کی تعریفوں کے بعد اب ان کے درمیان نسبتوں
کو بیان کیا جاتا ہے جو چار دعویوں پر مشتمل ہے پہلا دعویٰ ہے کہ دلالت مطابقتی دلالت تضمنی کو مستلزم
نہیں یعنی جہاں جہاں دلالت مطابقتی پائی جائے وہاں وہاں دلالت تضمنی کا پایا جانا کوئی ضروری نہیں
دوسرا دعویٰ یہ کہ دلالت مطابقتی کا دلالت التزامی کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے یعنی یہ ضروری نہیں کہ جہاں
جہاں دلالت مطابقتی ہو وہاں وہاں دلالت التزامی بھی ہو تیسرا دعویٰ یہ کہ دلالت تضمنی، دلالت التزامی
کو مستلزم نہیں چوتھا دعویٰ یہ کہ دلالت تضمنی اور دلالت التزامی، دلالت مطابقتی کو مستلزم ہیں یعنی جہاں
جہاں دلالت تضمنی و التزامی پائی جائے وہاں وہاں دلالت مطابقتی کا پایا جانا ضروری ہے، دعویٰ
اول کو والمطابقة لا تستلزم سے بیان کیا گیا اور دعویٰ دوم کو واما استلزامها سے اور دعویٰ سوم
کو میں ہذا تبیین عدم سے اور دعویٰ چہارم کو واما فلایوجدان سے ہر ایک کا تفصیلی بیان آگے
شرح میں درج ہے۔

أَقُولُ أَمَّا الْمَصْنَفُ بَيَانُ نَسَبِ الدَّلَالَةِ الثَّلَاثَةِ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ بِالْاِسْتِلْزَامِ وَعَدَمِهِ
فَالْمُطَابَقَةُ لَا تَسْتَلْزِمُ التَّضَمُّنَ أَيْ لَيْسَ مَتَى تَحَقَّقَتْ الْمُطَابَقَةُ تَحَقَّقَ التَّضَمُّنُ جَوَابُ أَنْ يَكُونَ
الْمَنْظَرُ مَوْضُوعًا لِمَعْنَى بَسِطٍ فَيَكُونُ دَلَالَتُهُ عَلَيْهِ مُطَابَقَةً وَلَا تَضَمُّنَ هُنَا لِأَنَّ لِلْعَمَلِ الْبَسِطِ
لِحِزْبٍ أَلَا

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ مصنف نے ارادہ فرمایا تینوں دالالتوں کی نسبتوں کے بیان کا بعض نسبت کا بعض کے ساتھ مستلزم ہونے اور مستلزم نہ ہونے کے لحاظ سے تو دالالت مطابقت دالالت تضمن کو مستلزم نہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جب بھی یہی مطابقت متحقق ہو تو تضمن بھی متحقق ہو کیونکہ جائز ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے پس لفظ موضوع کی دالالت معنی بسیط پر دالالت مطابقت ہوگی دالالت تضمن نہیں کیونکہ معنی بسیط کا جزء نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ ارادہ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ منطق کی کتابوں میں بحث دالالت کو افادہ واستفادہ کے لئے بیان کیا جاتا ہے لیکن چونکہ استلزام وعدم استلزام کو افادہ واستفادہ سے کوئی تعلق نہیں اس لئے اس کو یہاں بیان کرنا فضول ہے؛ جواب یہ کہ استلزام وعدم استلزام کا بیان تعریفات مذکورہ کا نتیجہ ہے جو مزید انکشاف کے لئے بیان کیا گیا ہے کیونکہ ان تعریفات سے بھی اگرچہ امتیاز حاصل ہو جاتا ہے لیکن ضمناً اس لئے اس کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے۔ جو چار صورتوں پر مشتمل ہے جیسا کہ متن میں مذکور ہے۔

قولہ فالطابقۃ: یہ دعویٰ اول کا بیان ہے کہ دالالت مطابقت، دالالت تضمن کو مستلزم نہیں ہے یعنی جہاں جہاں دالالت مطابقت پائی جائے گی۔ ضروری نہیں کہ وہاں وہاں دالالت تضمن بھی پائی جائے کیونکہ جائز ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے جیسے اسم جلالی یعنی لفظ اللہ اور عقل مجردہ کہ ان کا موضوع لہ ذہن و خارج دونوں میں بسیط ہے ظاہر ہے یہاں دالالت مطابقت پائی جاتی ہے دالالت تضمن نہیں کیونکہ معنی بسیط کے لئے جزء نہیں ہوتا اور دالالت تضمن کے لئے جزء کا ہونا ضروری ہے قولہ ای لیسن متی: اس تفسیر سے یہ اشارہ ہے کہ مصنف کے قول والمطابقۃ لا تستلزم تضمن سے مراد سلب کلی نہیں بلکہ رفع ایجاب کلی ہے جو بمنزلہ سالیہ جزئیہ ہوتا ہے کیونکہ استلزام نام ہے جمیع اوقات میں امتناع انفکاک کا دوام اتصال کا نہیں جیسا کہ قضیہ شرطیہ سے متبادر ہوتا ہے قولہ بجواز: بخارج پر کتنا اس لئے کیا گیا کہ لزوم کی نفی کے لئے اتنا ہی کافی ہے کیونکہ لیکن ہے لفظ موضوع ہو معنی بسیط کے لئے۔ (ذہن میں یا خارج میں) اور اس کا جزء نہ ہو۔

واما استلزام المطابقۃ الاستلزام فحقیقہ متیقنہ لآلۃ الاستلزام یتوقف علی ان یکون لمعنی اللفظ لانہم بحیث یلزم من تصور المعنی تصورہا ویكون کل ماہیۃ بحیث یوجد لها کذلک غیر معلوم بجواز ان یکون من الماہیات ما لا یستلزم شیء کذلک فاذا کان اللفظ موضوعاً لتلك الماہیۃ لکان دلالتہ علیہا ولا التزام لا تشاء شرطہ وهو اللزوم السذہنی

ترجمہ: اور دالالت مطابقت کا دالالت التزام کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے اس لئے کہ دالالت التزام موقوف ہے اس بات پر کہ لفظ کے معنی کے لئے لازم ہو اس طور پر کہ معنی کے تصور سے اس کا تصور لازم آئے اور یہ ماہیت کا اس حیثیت سے ہونا کہ اس کے لئے لازم ماہیت بھی ہو معلوم نہیں کیونکہ جائز ہے ماہیتوں میں سے کوئی ماہیت ایسی ہو جو کسی چیز کو مستلزم نہیں تو جب لفظ اس ماہیت کے لئے موضوع ہو تو اس کی دالالت ماہیت پر مطابقت ہوگی اور دالالت التزام نہ ہوگی اس کی شرط یعنی لزوم ذہنی کے منتفی ہونے کی وجہ سے تشریح: قولہ واما استلزام: یہ دعویٰ دوم کا بیان ہے کہ دالالت مطابقت کا دالالت التزام کو مستلزم ہونا غیر یقینی ہے کیونکہ التزام کے لئے یہ ضروری ہے کہ شئی کے لئے ایک ایسا لازم ہو کہ اس کے تصور سے لازم کا تصور ہو جائے حالانکہ ہر ماہیت کے لئے اس طرح کا لازم ہونا معلوم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے ایک ماہیت ایسی ہو جو اس کے لئے لازم ہی نہ ہو۔ بعض کا خیال ہے کہ دالالت مطابقت کے لئے دالالت التزام کا مستلزم نہ ہونا یقینی ہے کیونکہ ہر مفہوم کے لئے دالالت التزامی اس وقت لازم ہوتی ہے جب کہ اس کیلئے لازم ذہنی ہو اور یہ محال ہے کیونکہ ہر مفہوم کیلئے لازم ذہنی ہو تو اگر کسی لفظ کی دالالت اس کے مفہوم پر ہو تو اس کے لازم پر بھی ہوگی اور لازم کے لازم پر بھی۔ یہ سلسلہ غیر متناہی تک جائے گا۔ تو معنی واحد کے تصور سے امور غیر متناہیہ کا ادراک دفعہ واحدہ لازم آئے گا جو محال ہے اس وجہ سے ضروری ہے ایک معنی ایسا ہو جس کے لئے لازم ذہنی نہ ہو تو جب لفظ معنی کے مقابلہ میں موضوع ہو تو اس پر لفظ کی دالالت مطابقت ہوگی التزام نہیں۔ میر سید شریف جرجانی وغیرہ نے اس کو یوں رد کیا ہے کہ دو معنوں کے درمیان تلازم اس طرح ہو کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لئے لازم ذہنی ہو چنانچہ دو متضایف یعنی ابوت و نبوت میں تلازم بین الطرفين ہے لیکن ہر ایک کا دوسرے پر توقف لازم نہیں آتا۔ دور محال

لازم آئے جو تقدم شئی علی نفسہ کو مستلزم ہے البتہ دور معیت لازم آتا ہے جو محال نہیں کیونکہ دور معیت میں اس امر کا مقتضی ہے کہ خارج یا ذہن میں طرفین کا حصول بطریق معیت ہو۔ بعض نے اس کے عدم استلزام کو دلیل وجدانی سے یوں ثابت کیا ہے کہ ہمیں اپنے وجدان سے قطعی طور پر یہ معلوم ہے کہ بعض معنوں کا تعقل ان کے جمع ماضی سے ذہنوں کے باوجود ممکن ہے۔ اس تقدیر پر دلالت مطابقت کا دلالت التزام کے بغیر موجود ہونا امر یقینی ہے لیکن یہ دلیل چونکہ وجدانی ہے اور دلیل وجدانی دوسرے کے لئے قابل حجت نہیں ہوتی کما علی الحاشیہ علی الیرزاہد الرسالہ

قولہ فقیر متیقن۔ غیر یقینی کہا گیا غیر معلوم اس لئے نہیں کہ معلوم مشتق ہے علم سے اور علم مناطقہ کے نزدیک بمعنی ادراک ہے اور ادراک تصور ہر ایک کا ہو سکتا ہے استلزام و عدم عقلی حتیٰ کہ تصدیق کا بھی کہ وہ اس کے ساتھ بھی متعلق ہوتا ہے کما فی السلم لہذا عدم استلزام کے لئے غیر معلوم نہ درست نہ ہوگا البتہ غیر یقینی درست ہے اور اس لئے بھی کہ مقصود یہاں علم یقینی کی نفی کرنا ہے خواہ انتہا ہو یا نفی شک ہو یا ظن۔ معلوم کی نفی مقصود نہیں

وَنَسَمُّ الْأَمَامَ أَنَّ الْمَطَابَقَةَ مُسْتَلْزِمَةٌ لِلْإِتْرَامِ لِأَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ الْأَنْشَاءِ مِنْ لَوَانٍ مِمَّا وَأَقْلَهُ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا وَاللَّفْظُ إِذَا دُلَّ عَلَى الْمَلْزُومِ بِالْمَطَابَقَةِ دَلَّ عَلَى الْإِتْرَامِ فِي التَّصَوُّرِ بِالْإِتْرَامِ وَجَوَابُهُ أَنَا لَا نَسَلِّمُ أَنَّ تَصَوُّرَ كُلِّ مَاهِيَةٍ يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرَ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا فَكثيراً مَا تَصَوَّرَ مَاهِيَاتِ الْأَشْيَاءِ وَلَمْ يَخْطُرْ بِيَالِنَا غَيْرُ مَفْضَلٍ عَنْ أَنَّهَا لَيْسَتْ غَيْرَهَا

ترجمہ: — اور امام نے گمان کیا ہے کہ مطابقت التزام کو مستلزم ہے کیونکہ ہر مابیات کا تصور اس کے لوازم میں سے کسی نہ کسی لازم کے تصور کو مستلزم ہوتا ہے اور کم از کم یہ کہ وہ اس کا غیر نہیں اور لفظ جب لازم پر مطابقت دلالت کرے تو وہ لازم فی التصور پر التزاماً دلالت کرے گا اس کا جواب یہ کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مابیت کا تصور اس امر کے تصور کو مستلزم ہے کہ وہ اس کا غیر نہیں اس لئے کہ بنا اوقات ہم چیزوں کی مابیتوں کا تصور کرتے ہیں اور ہمارے دل میں اس کا غیر نہیں آتا چہ جائیکہ وہ اس

کا غیر نہیں ہے۔

تشریح: — قولہ ونعمہ:۔ دعویٰ مذکور پر امام رازی کا یہ اعتراض ہے کہ مطابقت التزام کو ہر حال مستلزم ہوتی ہے کیونکہ ہر مابیت کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ضرور ہوتا ہے اور کچھ بھی نہ ہو تو کم از کم لیس غیرہ کا مفہوم ہر معنی کے لئے لازم ہے تو جب کسی مفہوم پر دلالت مطابقت پائی جائے تو دلالت التزامی بھی ضرور پائی جائے گی۔

قولہ وجوابہ:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ امام رازی کا زعم مذکور تسلیم نہیں ہے کیونکہ بنا اوقات ہم چیزوں کی مابیتوں کا تصور کرتے ہیں اور دل میں سلب غیر کا شائبہ بھی نہیں گذرتا۔ کیونکہ سلب غیر کم از کم کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو ہر تصور کا مستلزم تصدیق ہونا لازم آئے گا جو تین طریقوں سے نادرست ہے ایک یہ کہ وہ وجدان کے خلاف ہے دوسرا یہ کہ وہ دفعۃً امور غیر متناہیہ کے تصور کو مستلزم ہے جو ممنوع ہے کیونکہ تصور مابیت، تصور ہے اور لیس غیر تصدیق اور ہر تصدیق تصورات پر مشتمل ہے لہذا تصورات بھی مستلزم تصدیق مذکور ہوں گے و لکن الی غیر النہایہ۔ تیسرا یہ کہ کچھ معانی متصورہ الیہ مستقل ہیں کہ من پر کوئی بھی حکم نہیں لگنا چاہئے کیونکہ ان پر یہ حکم لگایا جائے کہ ان کا غیر نہیں ہے۔

قولہ فضلاً عن انہا:۔ حواشی کشف میں مرقوم ہے کہ فضلاً مصدر ہے جو ماخوذ ہے بفضل عن المال کذا اذا ذهب اکثرہ وبقی اقلہ سے۔ وہ اس امر پر تنبیہ کیلئے واقع ہوتا ہے کہ ادنیٰ کی نفی ہو جائے اور نفی اعلیٰ کے وقوع سے استبعاد پیدا ہو جائے ضروری ہے اس کا نفی کے بعد واقع ہونا خواہ نفی مرتب ہو جیسے فلان یعطی الدرہم فضلاً عن الدینار یا نفی ضمنی ہو جیسے مثال مذکور فلان انما یعطی فضلاً عن الدینار۔ اس کے نصب سے متعلق منقول ہے کہ وہ فعل مصدر کا مفعول مطلق ہے اور فعل متا۔ اس نکرہ کی صفت واقع ہے جو فضلاً سے پہلے ہو جیسے فلان لا یمکن درہماً فضلاً عن الدینار کہ قال ابو علی الفارسی

وَمِنْ هَذَا بَيِّنَةٌ عَدَمُ اسْتِلْزَامِ التَّصَمُّنِ الْإِتْرَامَ لِأَنَّ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ مَوْجُودٍ لَازِمٌ ذَهْنِيٌّ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ بَسِيطَةٍ لَمْ يُعْلَمْ أَيْضاً وَجُودُ لَازِمٍ ذَهْنِيٍّ لِكُلِّ مَاهِيَةٍ مُرَكَّبَةٍ لِحُجُوزِ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْإِهْيَا

المركبة ما لا يكون له لازم ذهني فاللفظ الموضوع بآثاره دال على أجزاءه بالتضمن دون الالتزام
وفي عبارة المصنف تسامح فإن اللازم مما ذكر ليس بتبين عدم استلزام التضمن الالتزام
بل عدم تبين استلزام التضمن الالتزام والفرق بينهما ظاهر

ترجمہ: اور ہمیں سے ظاہر ہو گیا تفسنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونا اس لئے کہ ہر ماہیت
بسیط کے لئے لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں اسی طرح ہر ماہیت مرکبہ کے لئے لازم ذہنی کا ہونا بھی معلوم
نہیں ہے کیونکہ جاتر ہے بعض ماہیت مرکبہ وہ ہو کہ اس کے لئے لازم ذہنی نہ ہو تو جو لفظ اس کے مقابل
میں موضوع ہو وہ اس کے اجزاء پر بطریق تضمن دلالت کریگا۔ بطریق التزام نہیں۔ اور مصنف کی عبارت
میں تسامح واقع ہے کیونکہ اس نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے تفسنی کا التزامی کو مستلزم نہ ہونے کا ظہور لازم نہیں
آتا بلکہ تفسنی کے التزامی کو مستلزم ہونے کو ظہور کا عدم ثابت ہوتا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق
ظاہر ہے۔

تشریح: قولہ ومن هذا:۔ یعنی مطابقتی کے مستلزم التزامی نہ ہونے کے بیان سے یہ بھی
ظاہر ہو گیا کہ تفسنی بھی التزامی کو مستلزم نہیں کیونکہ جس طرح ماہیت بسیط کے لئے لازم ذہنی کا ہونا معلوم
نہیں اسی طرح ماہیت مرکبہ کے لئے بھی لازم ذہنی کا ہونا معلوم نہیں۔ کیونکہ ممکن ہے بعض ماہیات
مرکبہ بھی ایسی ہوں جن کے لئے کوئی لازم ذہنی نہ ہو پس جو لفظ اس کے مقابل میں موضوع ہو اس کے اجزاء
پر بطور تضمن دلالت کرے گا بطور التزام نہیں۔

قولہ وفي عبارة المصنف:۔ یعنی مصنف کی عبارت میں ہذا تبیین عدم استلزام التضمن
الالتزام میں تسامح واقع ہے کیونکہ دلیل سے ظہور استلزام کا عدم ثابت ہوتا ہے اور یہاں عدم استلزام
کے ظہور کو بیان کیا گیا ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عبارت بخلاف مضاف الیہ یعنی ومن هذا تبیین
عدم تبیین استلزام التضمن الالتزام۔ فرق دونوں عبارتوں میں ظاہر ہے کیونکہ مصنف کی عبارت کا مفہوم
ہے عدم استلزام کا ظہور اور شارح کی عبارت کا مفہوم ہے ظہور استلزام کا عدم۔

قولہ تسامح:۔ تسامح کا معنی لغت میں آسان رفتن یا یکدیگر اور اصطلاح میں اس امر میں

استعمال کرنا کہ عبارت اس کا عمل ہو اور اس پر ظاہر دلالت ہو۔

واقعا هما أي التضمن والالتزام فمستلزمان للمطابقة لأنهما لا يوجدان إلا معهما لا نهما تابعان
لها والتابع من حيث أنه تابع لا يوجد بدونه المتبوع والتابع قد بالحیثية احترازاً عن
اتباع الأفع كالحرارة للنار فإنها تابعة للنار وقد توجد بدونها كما في الشمس والحركة
أما من حيث أنها تابعة للنار فلا توجد إلا معها

ترجمہ: اور لیکن وہ دونوں یعنی تضمن والتزام مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ
وہ دونوں مطابقت کے ساتھ موجود ہوتے ہیں کیونکہ دونوں مطابقت کے تابع ہیں اور تابع اس
حیثیت سے کہ وہ تابع ہے متبوع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اور تابع کو حیثیت کیساتھ اس وجہ سے
مقید کیا گیا ہے کہ تابع اعم سے احتراز مقصود ہے۔ جیسے حرارت آگ کے لئے کہ وہ آگ کے تابع ہے
اور کبھی آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے دھوپ و حرکت میں لیکن اس حیثیت سے کہ وہ آگ کے
تابع ہے آگ کے بغیر نہیں پائی جاتی ہے۔

تشریح: قولہ واما هما:۔ ہما جو ضمیر تثنیہ ہے ای تضمن والتزام سے اس کے مرجع کو واضح
کیا گیا ہے حاصل کلام یہ کہ مطابقت نہ تضمن کو مستلزم ہے اور نہ التزام کو البتہ تضمن والتزام دونوں
مطابقت کو مستلزم ہیں اس لئے کہ وہ دونوں ضمنی ہیں جو مطابقت کے تابع ہو کر پائی جاتی ہیں کیونکہ
مطابقت متبوع ہے اور وہ دونوں تابع اور تابع من حیث ہوتا ہے کا تحقق متبوع کے بغیر نہیں
ہوتا لہذا تضمن والتزام کا تحقق بھی مطابقت کے بغیر نہیں ہوگا چنانچہ اس کو شکل اول کے طور پر یوں
کہا جائے گا کہ ہما تابعان (مضری) والتابع من حیث ہوتا ہے لا يوجد بدون المتبوع (کبریٰ) فہما لا
یوجدان بدون المتبوع (نتیجہ) لیکن تضمن والتزام مطابقت کو مستلزم اس لئے ہے کہ وہ دونوں وضع
کو مستلزم ہیں کیونکہ تعریف میں وضع ماخوذ ہے اور وضع مستلزم مطابقت ہے لہذا وہ دونوں
مطابقت کو مستلزم ہیں۔

قولہ واما قید : یہ جواب ہے اس سوال کا کہ دلیل کے اندر تابع کو حیثیت کی قید کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ تابع چونکہ دو طرح کا ہوتا ہے ایک تابع عام اور دوسرا تابع خاص اور تابع عام سے چونکہ حکم ثابت نہیں ہوتا اس لئے حیثیت کی قید سے اس کو خارج کر دیا گیا کیونکہ متبوع کے بغیر بھی پایا جاتا ہے۔ پناچہ حرارت جو آگ سے ہوتی ہے وہ آگ کے تابع ہے لیکن کبھی آگ کے بغیر بھی پائی جاتی ہے جیسے دھوپ و حرکت وغیرہ میں لیکن اس حیثیت سے کہ حرارت آگ کے تابع ہے وہ آگ ہی کے ساتھ خاص ہے دوسروں میں نہیں پائی جاتی۔

وَفِي هَذَا الْبَيَانِ نَظَرُ لَا تَابِعٍ فِي الْمَصْغَرِ أَنْ قَيْدُ بِالْحَيْثِيَّةِ مُنْعَاهَا وَأَنْ لَمْ يَقَيْدُ بِهَا لَمْ يَكُنْ الْحَدُّ الْأَوْسَطُ فَلَمْ يَنْتَجِ الْمَطْلُوبُ وَيُمْكِنُ أَنْ يَجَابَ عَنْهُ بَيَانُ بِالْحَيْثِيَّةِ فِي الْكِبَرِ لَيْسَتْ قَيْدًا لِلْأَوْسَطِ بَلْ لِحَكْمٍ فِيهَا فَيَتَكَرَّرُ الْحَدُّ الْأَوْسَطُ نَعْمَ الدَّلَامُ مِنْ الْمَقْدَمَتَيْنِ أَنْتِ التَّضَمُّنُ مِنْ حَيْثُ أَنَّ تَابِعَ لَا يُوْجِدُ بَدُونَ الْمَطَابَقَةِ وَهُوَ غَيْرُ الْمَطْلُوبِ وَالْمَطْلُوبُ أَنْ التَّضَمُّنُ مُطْلَقًا لَا يُوْجِدُ بَدُونَ الْمَطَابَقَةِ وَهُوَ غَيْرُ الدَّلَامِ

ترجمہ : اور اس بیان میں نظر ہے اس لئے کہ صغریٰ میں جو تابع ہے اگر اس کو حیثیت کے ساتھ مقید کیا جائے تو ہم اس سے روک دیں گے اور اگر مقید نہ کیا جائے تو حد اوسط مکرر نہ ہوگی پس مطلوب منتج نہ ہوگا اور ممکن ہے اس کا جواب بایں طور دیا جائے کہ کبریٰ میں جو حیثیت ہے وہ حد اوسط کی قید نہیں بلکہ اس حکم کی ہے جو کبریٰ میں ہے پس حد اوسط مکرر ہو جائے گی ہاں دونوں مقدموں سے یہ لازم آتا ہے کہ تضمن اس حیثیت سے کہ وہ تابع ہے مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتی اور وہ مطلوب کا غیر ہے حالانکہ مطلوب یہ کہ تضمن مطلقاً مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتی اور وہ لازم نہیں۔

تشریح : قولہ و فی هذا البیان : دلیل مذکور پر یہ اعتراض ہے کہ کبریٰ میں جو حیثیت مذکور ہے صغریٰ میں بھی وہ ملحوظ ہے یا نہیں لیکن ملحوظ ہونا تو ممنوع ہے کیونکہ اس تقدیر پر اس کا معنی ہوگا کہ تضمن والتزام تابع ہیں تابع ہونے کی حیثیت سے جب کہ اس میں حیثیت کی قید فضول ہے کیونکہ

وہ بلا حیثیت تابع ہوتے ہیں اور اگر حیثیت صغریٰ میں ملحوظ نہیں تو حد اوسط مکرر ہونے کی بناء پر نتیجہ برآمد نہ ہوگا جب کہ حد اوسط کا صغریٰ و کبریٰ بعینہ ملحوظ و مذکور ہو نا ضروری ہے۔

قولہ لَمْ يَكُنْ الْأَوْسَطُ : اس کو یوں رد کیا جاسکتا ہے کہ حیثیت یہاں پر بیان طلاق کے لئے ہے تفسیر و تخصیص کے لئے نہیں پس حد اوسط مکرر ہو جائے گی چنانچہ کہا جاتا ہے زَيْدُ الْإِنْسَانِ وَالْإِنْسَانُ مِنْ حَيْثُ هُوَ الْإِنْسَانُ ضَاحِكٌ نَتِجَ زَيْدٌ ضَاحِكٌ۔

قولہ وَيُمْكِنُ أَنْ : یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا شق ثانی کو اختیار کر کے کہ حیثیت جس طرح صغریٰ میں ملحوظ نہیں اسی طرح کبریٰ میں ملحوظ نہیں ہے کیونکہ کبریٰ میں جو حیثیت نظر آتی ہے وہ حد اوسط کی قید نہیں بلکہ حکم کی ہے مطلب یہ ہے کہ دلیل مذکور میں جو کبریٰ ہے یعنی والتابع من حیث ہوتا ہے لا یوجد بدون المتبوع اس میں من حیث ہوتا ہے کا تعلق محکوم بہ یعنی لا یوجد کے ساتھ ہے محکوم علیہ یعنی التابع کے ساتھ نہیں پس اس تقدیر پر حد اوسط مکرر ہو جاتی ہے وہ اس طریقے کہ ہما تابعاں صغریٰ و کل تابع لا یوجد بدون المتبوع من حیث ہوتا ہے (کبریٰ) فالتابعان لا یوجدان بدون المتبوع الذی ہوا المطابق من حیث ہما تابعاں۔

قولہ نَعْمَ الدَّلَامُ : یعنی جواب مذکور سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ تضمن والتزام وصف تبعیت کیساتھ متصف ہو کر مطابقت کے بغیر نہیں پائے جاتے ہیں جب کہ دعویٰ یہ کہ وہ دونوں مطلقاً مطابقت کے بغیر نہیں پائی جاتے ہیں پس جواب تام نہ ہوگا اسی وجہ سے علامہ تقی زانی نے اس کا جواب دو ٹوڑیہ دیا ہے کہ تضمن والتزام کے لئے تبعیت مذکورہ لازم ذاتی اور مقتضی ذات ہے جو کبھی جدا نہیں ہوتی قید مذکور بمنزلہ اطلاق اور استلزام مطلقاً ثابت ہے

قَالَ وَاللَّهُ بِالْمَطَابَقَةِ أَنْ قَصِدَ بِحُزْنِهِ الدَّلَالَةُ عَلَى جُزْءٍ مَعْنَاهُ فَهُوَ الْمَرْكَبُ وَالْأَفْهُوَ الْمَفْرَدُ

ترجمہ : اور دال بالمطابقہ اگر مقصود ہو دلالت اس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے !

تشریح: بیانہ والدال: دلالت لفظہ وضعیہ کی تینوں قسمیں مطابقی تضمنی۔ التزامی کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب اس کی پہلی قسم دلالت مطابقی کی تقسیم کو بیان کیا جاتا ہے کہ لفظ جو معنی مدلول پر بالمطابقت دلالت کرے اگر اس کے جز سے معنی کے جز پر دلالت مقصود ہو تو وہ مرکب ہے ورنہ مفرد ہے اول جیسے اللہ خالق دوم جیسے البکر وغیرہ یہاں پر مقسم دلالت کی پہلی قسم یعنی دال بالمطابقت کو قرار دیا گیا دوسری قسم یعنی دال بالتضمن وبالاتزام کو نہیں اس کی وجہ عنقریب شرح میں بیان کی جائے گی۔ لیکن یہاں یہ بیان کر دیا جائے کہ افراد و ترکیب لفظ کی صفت ہے یا معنی کی اس میں اختلاف ہے اہل عربیہ اول کے قائل ہیں۔ اور مناطقہ دوم کے لیکن یہ اختلاف حقیقی نہیں بلکہ لفظی ہے کہ اہل عربیہ دال کا اعتبار کرتے ہیں اور مناطقہ مدلول کا۔

قولہ والا: والا فهو المفرد اصل میں ان لم یقصد بحجز الدلالة علی جزء مضاه فهو المفرد۔ فعل شرط کو معمول کے ساتھ رما قبل کو اس پر دلالت کرنے کی وجہ سے حذف کر دیا گیا تو وان لم فهو المفرد ہوا اور ان لم قاعدۃ یر ملون سے الم ہوا۔ پھر اس میں کو خلاف قیاس الف سے بدل کر الا کر دیا گیا۔ پورے جملہ کا معنی یہ ہوا کہ اگر مقصود نہ ہو دلالت اس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر تو وہ مفرد ہے

أقول اللفظ الدال علی المعنی بالمطابقتة إما أن یقصد بحجز الدلالة علی جزء معناه أو لا یقصد فإن قصده بحجز معناه الدلالة علی جزء معناه فهو المركب کرامی الجار وفات الرامی مقصود منه الدلالة علی الرامی منسوب الی موضوع ما والجار لا مقصود منه الدلالة علی الجسم المعین

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ وہ لفظ جو معنی پر بالمطابقتہ دلالت کرتا ہے آیا ارادہ کیا جاتا ہے اس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر دلالت کا یا ارادہ نہیں کیا جاتا ہے تو اگر اس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر دلالت کا ارادہ کیا جائے تو وہ مرکب ہے جیسے رانی الجارۃ یعنی پتھر کا پھینکنے والا کہ رانی سے مقصود اس رانی پر دلالت ہے جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہوا اور جارہ سے

مقصود جسم معین پر دلالت ہے۔

تشریح: قولہ اللفظ الدال: یعنی وہ لفظ جو معنی پر بالمطابقتہ دلالت کرتا ہے اس کے جز سے اس کے معنی کے جز پر دلالت مقصود ہے یا نہیں اگر دلالت مقصود ہے تو مرکب ہے ورنہ مفرد ہے۔ یہ صہر چونکہ اثبات و نفی کے درمیان دائرہ ہے اس لئے لفظ کا مفرد و مرکب میں منحصر ہونا عقلی جو مفید یقین ہے اور دال سے پہلے لفظ کے اضافہ سے یہ اشارہ ہے کہ دال صفت ہے لفظ کی اور لفظ سے مراد لفظ موضوع ہے۔ اس سے مقصود دال الارجہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ وہ افراد و ترکیب کیساتھ متصف نہیں ہوتے۔

قولہ ان یقصد: قصد سے مراد وہ ہے جو قانون لغت پر جاری ہو اور جز سے مراد وہ ہے جو سموع و مرتب ہوتا کہ وہ فعل خارج ہو جائے جو اپنے مادہ سے حدت پر دال ہے اور اپنے مفیدہ زمانہ پر دال ہے اور وہ جز عام ہے کہ تحقیقی ہو یا تقدیری تاکہ اس میں اضرب جیسا کلمہ مرکب میں داخل ہو جائے کیونکہ اس میں انت مقدر ہے

قولہ المركب: لفظ کو ترکیب بوقت استعمال عارض ہوتی ہے کیونکہ الفاظ متفرق معانی کے لئے وضع کئے جاتے ہیں اور مرکب اس حیثیت سے کہ وہ مرکب ہے موضوع بوضع اجزاء ہے لہذا مرج بہ السیدۃ س سرۃ اور استعمال نام ہے ذکر لفظ اور ارادۃ معنی کا پس معلوم ہوا کہ قصد ترکیب میں مقبرم جب کہ افراد عدم ترکیب کا نام ہے تو اس کا معنی عدم قصد ہوا افراد و ترکیب دونوں حالت واحدہ میں جمع نہیں ہوتے اسی وجہ سے متاخرین نے قصد کو افراد و ترکیب کی دونوں تعریفوں میں اعتبار کیا ہے۔

قولہ کرامی الجارۃ: اس مثال میں لفظ کا جز معنی کے جز پر یاں طور دلالت کرتا ہے کہ رانی (جو بمعنی پتھر کا پھینکنے والا ہے) سے مقصود اسی رانی پر دلالت ہے جو کسی موضوع کی طرف منسوب ہو اور جارہ سے مقصود جسم معین پر دلالت ہے پس دونوں کا مجموعہ رانی الجارۃ کا معنی ہوا۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ رانی ایک لفظ موضوع ہے اور جارہ دوسرا لفظ موضوع پس اس میں دو وضع ہوئے تو اس کو ان دونوں میں سے کس وضع کا اعتبار سے مطابقی کہا جاتا ہے۔ جواب

یہ کہ مطابق کی تعریف میں جو وضع ہے اس سے مراد عام ہے کہ واحد ہو جیسے لفظ انسان کی وضع حیوان ناطق کے لئے یا متعدد ہو جیسے یہی لفظ الجارہ کہ جزء اول کی وضع ایک معنی کے لئے ہے اور جزء دوم کی وضع دوم معنی کے لئے یا مراد مجموعہ معین ہو تو لفظ مجموعہ کی وضع معنی مجموعہ کیلئے ہوگی۔

فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لِلْفِعْلِ جُزْءٌ وَأَنْ يَكُونَ جُزْءُهُ دَلَالَةً عَلَى مَعْنَى وَأَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَعْنَى جُزْءًا مِنَ الْمَقْصُودِ مِنَ الْفِعْلِ وَأَنْ يَكُونَ دَلَالَةً جُزْءًا لِلْفِعْلِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ مَقْصُودًا فَيَخْرُجُ عَنْ الْحَدِّ مَا لَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ أَصْلًا كَهَيْئَةِ الْأَسْتِفْهَامِ أَوْ يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ لَكِنْ لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى مَعْنَى كَزَيْدٍ وَمَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ دَالٌّ عَلَى الْمَعْنَى لَكِنْ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَا يَكُونُ جُزْءًا مِنَ الْمَقْصُودِ كَعَبْدِ اللَّهِ عَلَمًا فَإِنَّ لَهُ جُزْءًا كَعَبْدٍ دَالٍّ عَلَى مَعْنَى وَهُوَ الْعِبُودِيَّةُ لَكِنَّهُ جُزْءًا مِنَ الْمَقْصُودِ أَيْ الذَّاتِ الشَّخْصَةِ وَمَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ دَالٌّ عَلَى جُزْءٍ مِنَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ وَلَكِنْ لَا يَكُونُ دَلَالَةً مَقْصُودًا كَالْحَيَوَانَاتِ النَّاطِقَةِ إِذَا أُسْمِيَتْ بِهَا شَخْصٌ إِنْسَانِيٌّ فَإِنَّ مَعْنَاهُ جُزْءًا لِلْمَاهِيَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مَعَ التَّخْصُّصِ وَالْمَاهِيَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ مَجْبُوءَةٌ مَفْهُومُ الْحَيَوَانَاتِ وَالنَّاطِقَةِ فَالْحَيَوَانَاتُ مَثَلُ الَّذِي هُوَ جُزْءٌ لِلْفِعْلِ دَالٌّ عَلَى جُزْءٍ مِنَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ الَّذِي هُوَ الشَّخْصُ الْإِنْسَانِيٌّ لِأَنَّ دَالَّ عَلَى مَفْهُومِ الْحَيَوَانَاتِ وَمَفْهُومِ الْحَيَوَانَاتِ جُزْءٌ لِلْمَاهِيَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَهِيَ جُزْءٌ مِنَ الْمَعْنَى الْمَقْصُودِ لَكِنْ دَلَالَةُ الْحَيَوَانَاتِ عَلَى مَفْهُومِهَا لَيْسَتْ بِمَقْصُودَةٍ فِي حَالِ الْعِلْمِيَّةِ بَلْ لَيْسَ الْمَقْصُودُ مِنَ الْحَيَوَانَاتِ النَّاطِقَةِ إِلَّا الذَّاتُ الشَّخْصَةُ

تسجدہ: پس ضروری ہے لفظ کے لئے جزء ہو اور اس کے جزء کے لئے معنی پر دلالت ہو اور وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جزء ہو اور یہ کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنی مقصود کے جزء پر مقصود ہو تو تعریف سے وہ نکل گیا جس کا بالکل جزء نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام یا اس کا جزء ہو لیکن اس کی دلالت معنی پر نہ ہو جیسے زید اور وہ جس کے لئے معنی پر دلالت کرنے والا جزء ہو لیکن وہ معنی اس معنی مقصود کا جزء نہ ہو جیسے عبد اللہ حالت علمیت میں کہ اس کے لئے جزء ہو مثلاً عبد اللہ دلالت کرتا ہے معنی یعنی عبودیت پر

لیکن وہ معنی مقصود یعنی ذات شخصہ کا جزء ہے اور وہ جس کے لئے جزء ہو جو معنی مقصود کے جزء پر دلالت کرتا ہے لیکن اس کی دلالت مقصود نہیں جیسے حیوان ناطق جب کہ وہ کسی شخص انسانی کا نام رکھ دیا جائے تو اس کا معنی اس وقت ماہیت انسانیہ مع الشخص ہے اور ماہیت انسانیہ مفہوم حیوان ناطق کا مجموعہ ہے پس مثلاً حیوان جو کہ وہ لفظ کا جزء ہے وہ معنی مقصود یعنی شخص انسانی کے جزء پر دال ہے کیونکہ وہ مفہوم حیوان پر دلالت کرتا ہے اور مفہوم حیوان ماہیت انسانیہ کا جزء ہے اور ماہیت انسانیہ لفظ مقصود کے معنی کا جزء ہے لیکن حیوان کی دلالت اس کے مفہوم پر حالت علمیت میں مقصود نہیں ہے بلکہ حیوان ناطق سے مقصود ذات شخصہ ہے تشریح: قولہ فلا بد: یعنی مرکب کی تعریف میں مذکورہ بالا قیدوں سے یہ مستفاد ہوتا ہے کہ لفظ موضوع جو بالمطابق دلالت کرتا ہے اس کی پانچ قسمیں ہیں (۱) وہ لفظ ہے جو بسیط ہو یعنی اس کے لئے جزء نہ ہو جیسے ہمزہ استفہام یعنی (۲) وہ لفظ ہے جس میں اجزاء ہوں مگر معنی پر کوئی جزء بھی دلالت نہ کرتا ہو جیسے فلا کہ اس لفظ میں تین جزء ہیں ق۔ ل۔ م لیکن معنی پر نہ تو رقی دلالت کرتا ہے نہ دل اور نہ دم (۳) وہ لفظ ہے جس کے لئے جزء ہو اور ہر جزء کسی معنی پر دلالت کرتا ہو مگر معنی مراد کے جزء پر دلالت نہ کرتا ہو جیسے لفظ عبد اللہ جب کہ کسی انسان کا نام ہو (۴) وہ لفظ ہے جس کا جزء معنی مراد کے جزء پر دلالت کرتا ہو مگر یہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے لفظ حیوان ناطق جب کہ کسی انسان کا نام ہو (۵) وہ لفظ ہے جس کے جزء کی دلالت معنی مراد کے جزء پر مقصود ہو جیسے حیوان ناطق اور عبد اللہ جب کہ دونوں کسی کا علم نہ ہوں۔

ان میں سے پہلی چار قسمیں مفرد ہیں اور آخری پانچوں قسمیں مرکب ہیں جیسا کہ دونوں کی تعریفوں سے بخوبی ظاہر ہے تو لے کعبد اللہ علما:۔ ذات انسان دو مفہوم یعنی مفہوم حیوان اور مفہوم ناطق کے مجموعہ کا نام ہے لیکن فلاں انسان مثلاً زید تین مفہوم یعنی مفہوم حیوان اور مفہوم ناطق اور مفہوم فلاں کے مجموعہ کا نام ہے چنانچہ لفظ عبد اللہ دو جزء یعنی عبد اور اسم جلال اللہ پر مشتمل ہے لفظ عبد معنی عبودیت پر اور اسم جلال ذات باری تعالیٰ پر دال ہے پس جب لفظ عبد اللہ کسی انسان مثلاً زید کا نام لکھا جائے تو اس لفظ کا معنی و مراد مفہوم حیوان مفہوم ناطق مفہوم فلاں کا مجموعہ ہوگا لیکن حالت علمیت میں

لفظ عبد اللہ کا کوئی جز معنی مراد کے کسی جز پر دلالت نہیں کرنا اگرچہ ہر جز کسی نہ کسی معنی پر دلالت کرتا
 قولہ: **قوله كالحيوان الناطق**: حیوان ناطق جب کسی انسان کا نام رکھ دیا جائے تو اس وقت
 اس کا معنی مراد تین مفہوم یعنی مفہوم حیوان - مفہوم ناطق - مفہوم فلال کا مجموعہ ہوگا تو حالت علمیت میں
 اگرچہ اس کا جز معنی مراد کے جز پر دلالت ہے مثلاً حیوان جو لفظ حیوان ناطق کا جز ہے وہ مفہوم
 حیوان پر جو معنی مراد کا جز ہے دلالت کرتا ہے مگر یہ دلالت مقصود نہیں بلکہ خالت علمیت میں جو
 لفظ کی دلالت مجموعہ معنی مراد پر مقصود ہے۔

قولہ **شخص النانی**: شخص النانی کہا گیا فرد النان اس لئے نہیں کہ شخص بہ نسبت ذاتیات
 کے بولا جاتا ہے اور وہ فرد ذاتیات و عرضیات دونوں کی بہ نسبت بولا جاتا ہے۔ جب کہ یہاں
 صرف اول مراد ہے۔

خیال رہے کہ حیوان ناطق بہ حالت علمیت اور عبد اللہ بحالت علمیت کے درمیان فرق
 یہ ہے کہ حیوان ناطق میں معنی ترکیبی اس کے معنی علمی کا جز ہے کیونکہ وہ نام ہے معنی ترکیبی اور شخص کا تو
 جب لفظ کا جز باعتبار وضع ترکیبی دلالت کرے گا تو معنی علمی مقصود کے جز پر بھی دلالت کرے گا کیونکہ
 جز کا جز اس کا جز ہوتا ہے لیکن عبد اللہ میں معنی ترکیبی جز نہیں معنی علمی کا جو شخص النانی ہے
 کیونکہ عبودیت شخص سے خارج ہے اسی طرح لفظ عبد کا مدلول کہ لفظ کے جز کی دلالت باعتبار
 وضع ترکیبی معنی مقصود کے جز پر نہیں ہے۔

والا ای وان لم يقصد يحجز منه الدلالة على جزء معناه فهو للفرد سواء لم يكن
 له جزء أو كان له جزء ولم يدل على معنى أو كان له جزء دال على معنى ولا
 يكون ذلك المعنى جزء المعنى المقصود من اللفظ كعبد الله أو كان له جزء دال على
 جزء المعنى المقصود لكن لم يكن دلالة مقصوداً فحد الفرد يتناول الألفاظ الأربعة

ترجمہ: اور اگر نہیں یعنی اگر جز لفظ سے جز معنی پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد

خواہ اس کا جز ہی نہ ہو یا جز ہو مگر معنی پر دلالت نہ کرے یا معنی پر دلالت کرنے والا ہو مگر
 اس کی دلالت مقصود نہ ہو پس مفرد کی تعریف چاروں طرح کے الفاظ کو قائل ہے۔

ترجمہ: **قوله ای وان لم يقصد**: متن میں ہوا ہے اس کی اصل عبارت کو ای
 ترف تفسیر سے بیان کی جاتی ہے کہ جز لفظ سے اگر جز معنی پر دلالت کا قصد نہ کیا جائے تو وہ مفرد
 ہے اور یہ تعریف چونکہ سلی ہے جو مرکب کی تعریف و عبودیت پر طرف سلب کے دخول سے پیدا ہوتی ہے
 اور تعریف و عبودیت چونکہ مفید ہے اور مفید پر اگر طرف سلب داخل ہو تو اس کے ہر جز کی نفی مقصود
 ہوتی ہے۔ اس لئے اس کی چار صورتیں پیدا ہوں گی اور ہر ایک کو مفرد کہا جائے گا۔ وہ صورتیں یہ ہیں
 (۱) اس کے لئے جز جز ہی نہ ہو یعنی بسیط ہو جیسے ہمزہ استفہام (۲) اس کے لئے جز ہو مگر معنی پر کوئی
 جز دلالت نہ کرتا ہو جیسے زید کہ اس میں تین جز ہیں۔ ز۔ ی۔ د لیکن معنی پر نہ (زے) دلالت
 کرتا ہے اور نہ (ی) دلالت کرتا ہے اور نہ (د) دلالت کرتا ہے (۳) اس کے لئے جز ہو
 اور معنی پر بھی دلالت کرتا ہو مگر وہ معنی لفظ کے معنی مقصود کا جز ہو جیسے عبد اللہ۔ حمد اللہ وغیرہ۔
 (۴) جز ہو اور معنی مقصود کے جز پر دلالت بھی کرتا ہو لیکن وہ دلالت مقصود نہ ہو جیسے حیوان
 ناطق وغیرہ جب کہ کسی کا علم ہو۔

لحم فان قلت المفرد مقدم على المركب طبعاً فلم اخذ لا وضعاً ومخالفة الوضع الطبع في قوله
 الخطأ عند المصلين فتقول للمفرد والمركب اعتبار ان احدهما بحسب الذات وهو
 ما صدق عليه المفرد من زيد وعمر وغيرهما واثانهما بحسب المفهوم وهو ما وضع
 اللفظ بانماذاه كالكتاب مثلاً فان له مفهوماً وهو شئ له الكتابة وذاتاً
 وهو ما صدق عليه الكاتب من افراد الانسان فان عينتم بقولكم المفرد مقدم على
 المركب طبعاً ان ذات المفرد مقدم على ذات المركب فسلم ولكن تاخير هذه في التعريف
 بحسب المفهوم وان عينتم به
 والتعريف ليس بحسب الذات بل
 ان مفهوم المفرد مقدم على مفهوم المركب فهو مبني فان القيود في مفهوم المركب

ترجمہ: — اور مقسم میں اعتبار دلالت مطابقی کا کیا گیا تفسی و التزانی کا نہیں اس لئے کہ لفظ کے مرکب و مفرد ہونے میں معتبر لفظ کا جزء معنی مطابقی کے جزء پر دلالت کرنا اور نہ کرنا ہے نہ کہ لفظ کا جزء معنی تفسی و التزانی کے جزء پر دلالت کرنا اور نہ کرنا ہے۔

تشریح: — قولہ وانما اعتبار: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقسم میں صرف دلالت مطابقی کا اعتبار کیا گیا دلالت تفسی و التزانی کا کیوں نہیں؟ جواب یہ کہ مقسم میں صرف دلالت مطابقت کا اعتبار اس لئے کیا گیا کہ لفظ کے مفرد و مرکب ہونے میں دلالت و عدم دلالت کا اعتبار لفظ کے جزء کا معنی مطابقی کے جزء پر ہے معنی تفسی و التزانی کے جزء پر نہیں۔

قولہ فی المقسم: مقسم کو اگر مطلق رکھا جائے تو اس میں بچا احتمال پیدا ہوتے ہیں دو ترکیب میں جزء لفظ کیلئے جزء معنی مطابقی و تفسی و التزانی تینوں پر دال ہونے کی شرط ہو اور افراد میں اس کے انتفاء کی شرط ہو خواہ یہ انتفاء جزء معنی مطابقی تفسی و التزانی، سب کے لحاظ سے ہو یا صرف بعض کے لحاظ سے ہو اس تقدیر پر لفظ واحد کے اندر افراد و ترکیب کا اجتماع نہیں مگر یہ تقدیر چونکہ بہت بعید ہے اس لئے شارح نے اس کا تعرض نہیں کیا (۲) ترکیب میں دلالت کا وجود جمیع معانی کے لحاظ سے شرط ہو اور افراد میں جمیع معانی کے لحاظ سے اس کا انتفاء ہو (۳) ترکیب میں دلالت کا وجود کسی ایک معنی کے لحاظ سے شرط ہو اور افراد میں اس کا انتفاء جمیع معانی کے لحاظ سے شرط ہو یہ دونوں احتمال باطل ہیں۔ کیونکہ ان سے افراد و ترکیب کے درمیان واسطہ لازم آتا ہے (۴) ترکیب میں جس لفظ کی دلالت جزء معنی پر معنی ہونے کی شرط ہو خواہ یہ معنی مطابقی ہو یا التزانی اور افراد میں اس کا انتفاء شرط ہو اس تقدیر پر لفظ واحد کے اندر افراد و ترکیب کا اجتماع لازم آتا ہے اور یہی میثوت عنہ ہے۔

قولہ لادلالة: یعنی مقسم میں دلالت تفسی و التزانی کا اعتبار اس لئے نہیں کیا جاتا کہ دلالت و عدم دلالت لفظ کے جزء کا معنی تفسی و التزانی کے جزء پر معتبر نہیں ہے چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ مفرد وہ ہے جس کے لفظ کا جزء معنی تفسی کے جزء پر دلالت نہ کرے اور مرکب وہ ہے جس کے لفظ کا جزء اس کے معنی تفسی کے جزء پر دلالت کرے اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاتا ہے کہ مفرد وہ ہے جس کے لفظ کا جزء اس کے معنی التزانی کے جزء پر دلالت نہ کرے اور مرکب وہ ہے جس کے

لفظ کا جزء اس کے معنی التزانی کے جزء پر دلالت کرے

فإنه لو اعتبر التضمن والالتزام في التركيب والافراد لزم أن يكون اللفظ المركب من لفظين موضوعين لمعنيين بسيطين مفردا لعدم دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى التضمني إذ لا جزء له وأن يكون اللفظ المركب من لفظين الموضوعين باثنا عشر معنى له لازم ذهني بسيط مفردا لأن شيئاً من أجل في اللفظ لا دلالة له على جزء المعنى الالزامي

ترجمہ: — اس لئے کہ ترکیب و افراد میں اگر تضمن و التزام کا اعتبار کیا جائے تو اس لفظ کا جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں مفرد ہونا لازم آئے گا اس وجہ سے کہ لفظ کے جزء کی دلالت معنی تفسی کے جزء پر نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس کے لئے جزء ہی نہیں ہوتا اور جو لفظ دو لفظوں سے مرکب ہو اور ایسے معنی کے مقابلہ میں موضوع ہو جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو اس کا مفرد ہونا لازم آئے گا کیونکہ معنی التزانی کے جزء پر لفظ کے کسی جزء کی بھی دلالت نہیں ہے۔

تشریح: — قولہ فانه لو اعتبر: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقسم میں اگر دلالت تفسی و التزانی کا اعتبار کیا جائے تو کیا نقص لازم آئے گا؟ جواب یہ کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ وہ لفظ جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں مفرد ہونا لازم آئے گا کیونکہ لفظ کا جزء معنی تفسی کے جزء پر دلالت نہیں کرنا اس لئے کہ وہ خود جزء ہے جس کا جزء نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ لفظ بھی جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو اور ایسے معنی کے مقابلہ میں موضوع ہو کہ جس کے لئے لازم ذہنی بسیط ہو مفرد ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ لفظ کے کسی جزء کی بھی دلالت معنی التزانی کے جزء پر نہیں ہوتی ہے۔

قولہ ان يكون اللفظ: یہ جملہ تاویل مفرد ہو کر لازم فعل ماضی کا فاعل ہے اس پر معطوف ہے بعد والا جملہ وان يكون اللفظ الخ اور اللفظ اپنی صفت سے مل کر کیوں کا اسم ہے اور مفرداً اس کی خبر واقع ہے۔

وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ غَايَةَ مَا فِي الْبَابِ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ بِالْقِيَاسِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ مُرَكَّبًا وَبِالْقِيَاسِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضْمِينِي أَوْ الِاتِّزَامِي مُفْرَدًا أَوْ مَا جَازَ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ بِاعْتِبَارِ مَعْنَيْنِ مَطَابِقَيْنِ مُفْرَدًا أَوْ مُرَكَّبًا مَا فِي عِبْدِ اللَّهِ لِأَنَّ مَدْلُولَهُ الْمَطَابِقِ قَبْلَ الْعَلَمِيَّةِ يَكُونُ مُرَكَّبًا وَبَعْدَهَا يَكُونُ مُفْرَدًا فَلِئَمْ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ وَالْمَعْنَى التَّضْمِينِي أَوْ الِاتِّزَامِي

ترجمہ: — اور دلیل مذکور میں نظر ہے کیونکہ اس سے زیادہ سے زیادہ یہ لازم آتا ہے کہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہو اور معنی تضمنی یا اتترانی کے اعتبار سے مفرد ہو اور جب ایک لفظ کا دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا جائز ہے چنانچہ لفظ عبد اللہ میں کہ اس کا مدلول مطابقی علمیت سے پہلے مرکب ہے اور علمیت کے بعد مفرد ہے تو یہ کیوں جائز نہ ہوگا کہ لفظ معنی مطابقی اور معنی تضمنی یا اتترانی کے اعتبار سے مرکب و مفرد ہو۔

تشریح: — قوسہ وفیہ نظر: تقسیم میں مطابقی کے معتبر ہونے کی جو دلیلیں ماقبل میں گذری اس میں نظر ہے جس کا خلاصہ یہ کہ اگر کسی مرکب بالمطابقتہ پر مفرد کی تعریف معنی تضمنی یا اتترانی کے اعتبار سے صادق ہو جائے تو اس میں افراد و ترکیب دو اعتبار سے جمع ہو جائیں گے معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا اتترانی کے اعتبار سے مفرد؛ اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ جب ایک لفظ دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہو سکتا ہے جیسے عبد اللہ کہ علمیت سے پہلے معنی ترکیبی کے اعتبار سے مرکب ہے اور علمیت کے بعد معنی علمیت کے اعتبار سے مفرد ہے تو ایک لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا اتترانی کے اعتبار سے مفرد بھی ہو سکتا ہے لیکن اس کو اس طرح مسترد کیا جا سکتا ہے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے کیونکہ عبد اللہ کا دو معنی مطابقی کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا ایک حالت میں نہیں بلکہ دو حالتوں میں ہے ایک حالت علمیت سے قبل اور دوسری حالت علمیت کے بعد پس دو حالتوں میں مختلف وضع ہونے کی وجہ سے امتیاز پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب اور معنی تضمنی یا اتترانی کے اعتبار سے مفرد ہو تو ایک ہی حالت و وضع کے اعتبار سے مفرد و مرکب ہونا لازم آتا ہے جو التباس کو لازم کرتا ہے

فَالْأَوَّلَى أَنْ يُقَالَ الْإِفْرَادُ وَالتَّرَكِيبُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضْمِينِي أَوْ الِاتِّزَامِي لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا إِذَا تَحَقَّقَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ أَمَّا فِي التَّضْمِينِي فَلِأَنَّهُ مَتَى دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى التَّضْمِينِي دَلَّ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ الْمَطَابِقِ لِأَنَّ الْمَعْنَى التَّضْمِينِي جُزْءُ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ وَجُزْءُ الْجُزْءِ حِزْبٌ وَأَمَّا فِي الِاتِّزَامِ فَلِأَنَّهُ مَتَى دَلَّ جُزْءُ اللَّفْظِ عَلَى جُزْءِ مَعْنَاهُ الِاتِّزَامِي بِالِاتِّزَامِ فَقَدْ دَلَّ عَلَى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ بِالْمَطَابِقَةِ لِامْتِنَاعِ تَحَقُّقِ الِاتِّزَامِ بِدُونِ الْمَطَابِقَةِ وَقَدْ يَتَحَقَّقُ الْإِفْرَادُ وَالتَّرَكِيبُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى الْمَطَابِقِ لَا بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَعْنَى التَّضْمِينِي أَوْ الِاتِّزَامِي كَمَا فِي الْمَثَالَيْنِ الْمَذْكُورَيْنِ

ترجمہ: — پس بہتر ہے یوں کہنا کہ افراد و ترکیب معنی تضمنی یا اتترانی کے لحاظ سے متحقق نہیں ہوتی مگر جب کہ معنی مطابقی کے لحاظ سے متحقق ہو لیکن تضمنی میں اس لئے کہ جب لفظ کا جزو معنی تضمنی کے جزو پر دلالت کرے تو معنی مطابقی کے جزو پر بھی دلالت کر گیا کیونکہ معنی تضمنی معنی مطابقی کا جزو ہے اور جزو کا جزو اس کا جزو ہوتا ہے اور لیکن التزام میں اس لئے کہ جب لفظ کا جزو معنی اتترانی کے جزو پر بالاتزام دلالت کرے تو معنی مطابقی کے جزو پر بالمطابقتہ بھی دلالت کرے گا کیونکہ مطابقت کے بغیر التزام کا تحقق ممکن ہے اور بھی افراد و ترکیب معنی مطابقی کے لحاظ سے متحقق ہوتا ہے معنی تضمنی یا اتترانی کے لحاظ سے نہیں جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں ہے۔

تشریح: — قولہ فالاولی: یہ دوسری وجہ ہے قسم میں دلالت مطابقی کے معتبر ہونے کا جس کا خلاصہ یہ کہ ترکیب اگر معنی تضمنی یا اتترانی کے اعتبار سے پائی جائے تو معنی مطابقی کے اعتبار سے ضرور پائی جائے گی اس کا برعکس نہیں یعنی ترکیب اگر معنی مطابقی کے اعتبار سے پائی جائے تو ضروری نہیں کہ معنی تضمنی یا اتترانی کے اعتبار سے بھی پائی جائے کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ لفظ معنی مطابقی کے اعتبار سے مرکب ہوتا ہے اور معنی تضمنی یا اتترانی کے اعتبار سے مرکب نہیں ہوتا جیسا کہ مذکورہ دونوں مثالوں میں ہے کہ وہ لفظ جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہو، مگر ہونا لازم آئے گا۔ اسی وجہ سے ترکیب میں دلالت مطابقی کا اعتبار لازمی و ضروری ہے۔

قولہ الافراد والتركيب - مقصود یہاں ترکیب کا ذکر ہے کیونکہ افراد کا ذکر یہاں محض بہا
واستطاد ا گیا گیا ہے بلکہ افراد کو ترک کر دینا ہی بہتر ہے کیونکہ مقصود ترکیب سے متعلق یہ بیان کرنا ہے کہ
وہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے اسی وقت متحقق ہوتی ہے جب کہ معنی مطابق کے اعتبار سے متحقق ہو اور اولیٰ
میں اس کا برعکس ہے کیونکہ افراد کا تحقق اگر معنی مطابق کے اعتبار سے ہو تو معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے
ضرور متحقق ہوگا۔

قولہ اما فی التضمنی :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ ترکیب اگر معنی تضمنی یا التزامی کے
اعتبار سے متحقق ہو تو معنی مطابق کے اعتبار سے بھی متحقق ہوگی لیکن معنی تضمنی کے اعتبار سے اس لئے کہ لفظ کا
حسبہ اگر معنی تضمنی کے حسبہ پر دلالت کرے تو معنی مطابق کے حسبہ پر بھی لا محالہ دلالت کر لیا کیونکہ معنی
تضمنی جز ہے معنی مطابق کا اور جز کا جز ہوتا ہے اس کا جز ہونا ہے اس لئے معنی تضمنی کے جز پر اگر دلالت
ہو تو معنی مطابق کے حسبہ پر بھی ضرور دلالت ہوگی اور لیکن معنی التزامی کے اعتبار سے اس لئے کہ جب لفظ
کا جز معنی التزامی پر بالالتزام دلالت کرے تو معنی مطابق کے حسبہ پر بھی لا محالہ دلالت کرے گا اس لئے
کہ التزام کا تحقق مطابقت کے بغیر ناممکن ہوتا ہے۔

قولہ كما فی المثالین :- یعنی ایسا مرکب کہ اس کے اجزاء بسیط ہوں اور ایسا مرکب کہ اس کے
معنی مطابق مرکب ہوں لیکن اس کیلئے لازم ذہنی بسیط ہو یہ دونوں مثالیں وجہ اول کے ذیل میں
گزر چکی ہے۔

فلہذا اخصص القسمۃ الی الافراد والتركيب بالمطابقة الا ان هذا الوجه یفید اولویۃ
اعتبار بالمطابقة فی القسمۃ والوجه الاول ان تسمیۃ یفید وجوب اعتبار بالمطابقة
فی القسمۃ

ترجمہ :- اسی وجہ سے افراد و ترکیب کی تقسیم کو مطابق کے ساتھ خاص کیا ہے مگر یہ وجہ
تقسیم میں مطابق کے اعتبار کی اولویت کے لئے مفید ہے اور پہلی وجہ اگر تمام ہو تو وہ تقسیم میں مطابق

مطابق کے معبر ہونے کے وجوب کا فائدہ دے گا۔

تشریح :- قولہ فلہذا :- یعنی ان ہی دونوں مذکورہ توجہوں (۱) ترکیب اگر معنی تضمنی
یا التزامی کے اعتبار سے متحقق ہو تو معنی مطابق کے اعتبار سے بھی ضرور متحقق ہوگی (۲) ترکیب اگر معنی مطابق
کے اعتبار سے متحقق ہو تو ضروری نہیں کہ معنی تضمنی یا التزامی کے اعتبار سے بھی متحقق ہو) کی وجہ سے
تقسیم میں دلالت مطابق کا اعتبار کیا گیا۔

قولہ الا هذا الوجه :- یعنی تقسیم میں دلالت مطابق کے اعتبار کرنے کی اگرچہ دو وجہ
بیان کی گئی پہلی وجہ انما اعتبار فی المقسم الخ سے اور دوسری وجہ والاوی ان یقال الخ سے لیکن یہ دوسری توجہ
اعتبار مطابقت کی اولویت پر دلالت کرتی ہے یعنی ترکیب معنی تضمنی و التزامی کے اعتبار سے بھی ہو سکتی ہے
لیکن معنی مطابق کے اعتبار سے زیادہ بہتر ہے اسی وجہ سے اس کو فالاولیٰ ان یقال سے تعبیر کیا گیا اور پہلی
توجہ اعتبار مطابقت کے وجوب پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ترکیب میں اگر تضمن و التزام کا اعتبار کیا
جائے تو اس لفظ کا جو ایسے دو لفظوں سے مرکب ہو جو دو بسیط معنوں کے لئے موضوع ہوں، مفرد
ہونا لازم آئے گا جو موضوع ہے اس توجہ کو ان تم کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اس پر فیہ نظر سے
اعتراض وارد ہے دوسری توجہ پر نہیں۔

قال واما ان لم یصلح لاث بخبریه فحد ۶ فهو الاداة کفی ولا وان صلح لذلک
فان دل بہیتہ علی نماين معین من الان منہ التلاکۃ فهو الکلمۃ وان لم یدل
فهو الاسم

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ وہ یعنی مفرد اگر صلاحیت نہ رکھے تنہا خبر ہونے کی تو وہ ادات
ہے جیسے فی اور لا اور اگر وہ اس کی صلاحیت رکھے تو اگر اپنی ہیئت کے ساتھ تینوں زمانوں میں سے
کسی معین زمانہ پر دلالت کرے۔ تو وہ کلمہ ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ اسم ہے۔
تشریح :- بیان نہ ہو :- عبارت میں صو کا مرجع مفرد ہے اور یہ تقسیم اسی مفرد کی ہے

کیونکہ تعریف باعتبار مفہوم ہوتی ہے اور مفہوم مرکب، وجودی ہے اور مفہوم مفرد، عرقی اور اعلام چونکہ اپنے ملکات سے پہچانے جاتے ہیں اس لئے مرکب کو تعریف میں مفرد پر مقدم کیا گیا لیکن چونکہ تقسیم باعتبار ذات ہوتی ہے اور ذات مفرد طبعاً ذات مرکب پر مقدم ہوتی ہے اس لئے کہ وہ اس کا محتاج الیہ ہے اسی وجہ سے مفرد کو تقسیم میں مرکب پر مقدم کیا گیا۔

أَقُولُ لِلْفِعْلِ الْمَفْرُودِ إِمَّا أَدَاءً أَوْ كَلِمَةً أَوْ اسْمًا لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَصِلَ لِأَنْ يَخْبِرَ بِهِ وَحْدَهُ
أَوْ لَا يَصِلَ فَإِنْ لَمْ يَصِلْ لِأَنْ يَخْبِرَ بِهِ وَحْدَهُ فَهُوَ أَدَاءٌ لَا كَلِمَةٌ وَلَا

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ لفظ مفرد یا ادات ہے یا کلمہ ہے یا اسم ہے کیونکہ وہ یا تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو اگر تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے تو وہ ادات ہے جیسے فی اور لا۔

تشریح: قولہ اللفظ: مفرد چونکہ لفظ کی قسم سے ہے اور قسم مقسم میں ملحوظ ہوتی ہے اس لئے مفرد سے پہلے لفظ کو بیان کیا گیا۔ لفظ مفرد کی تین قسمیں ہیں۔ اسم۔ کلمہ۔ ادات۔ دلیل حصر میں اس ترتیب کو برعکس بیان کیا گیا ہے اس کی وجہ عنقریب آگے بیان کی جائے گی۔

قولہ لاندہ: یہ دلیل ہے اس دعوے کی کہ لفظ مفرد کی تین ہی قسمیں ہیں۔ اسم۔ کلمہ۔ ادات۔ حاصل کلام یہ کہ لفظ مفرد جس کے لفظ کا جزو معنی کے جزو پر دلالت نہیں کرتا وہ یا تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں اگر تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا تو وہ منطقیوں کی اصطلاح میں ادات ہے اور نخیوں کی اصطلاح میں حرف ہے اور اگر تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا اپنی ہیئت کیساتھ تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانہ پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت کرتا ہے تو منطقیوں کی اصطلاح میں کلمہ ہے اور نخیوں کی اصطلاح میں فعل ہے اور اگر کسی معین زمانہ پر دلالت نہیں کرتا ہے تو اسم ہے۔ اس بیان سے ہر ایک کی تعریف

بھی حاصل ہوگئی کہ اسم وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اپنا معنی خود بتا دے اور اس کی ہیئت و ساخت کسی معین زمانے پر دلالت نہ کرے۔ جیسے زید۔ المسجد۔ الصبح۔ الماء۔ اس۔ غدا۔ آج۔ چاقو۔ کلمہ وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے یعنی اپنا معنی خود بتا دے اور اس کی بناوٹ و ہیئت کسی زمانہ معین یعنی زمانہ ماضی یا زمانہ حال یا زمانہ آئندہ پر دلالت کرے جیسے قرأ۔ یکتب، دیکھا۔ سننا ہے۔ ہاؤل گا۔ ادات وہ لفظ مفرد ہے جو تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت نہ رکھتا یعنی بغیر دوسرے لفظ کے ملائے اپنے معنی کو نہ بتا دے جیسے من۔ الی۔ فی۔ لا۔ نے۔ کو۔ سے۔ تک۔ نہیں۔ ہاں۔

واللہ اذکر مثالیٰ لَآتٍ مَا لَا يَصِلُ لِأَنْ يَخْبِرَ بِهِ وَحْدَهُ إِمَّا أَنْ لَا يَصِلَ لِلْإِخْبَارِ بِهِ
أَصْلًا كَفِي فَإِنَّ الْمَجْرِبَ فِي قَوْلِنَا نِيدٌ فِي الدَّارِ هُوَ حَصْلٌ أَوْ حَامِلٌ وَلَا دَخَلَ فِي
الْإِخْبَارِ وَإِمَّا أَنْ يَصِلَ لِلْإِخْبَارِ بِهِ لَكِنْ لَا يَصِلُ لِلْإِخْبَارِ بِهِ وَحْدَهُ كَلَا فَإِنَّ الْمَجْرِبَ
فِي قَوْلِنَا نِيدٌ لَا حَجْرٌ هُوَ لَا حَجْرٌ فَلَا لَصَدُّ خَلٍّ فِي الْإِخْبَارِ بِهِ

ترجمہ: اور مصنف نے دو مثالیں اس لئے بیان فرمائی کہ جو مفرد تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے وہ آیا مجرب ہونے کی بالکل صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ ہمارے قول زید فی الدار میں مجربہ حصل یا حامل ہے اور فی کا مجربہ نخیوں کوئی دخل نہیں یا مجربہ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن اس میں تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں اس لئے کہ ہمارے قول زید لا حجر میں مجربہ لا حجر ہے تو اخبار بہ میں لا کو کچھ نہ دخل ہے۔

تشریح: قولہ واما اذکر: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے ادات کی دو مثالیں بیان فرمائی ہے جبکہ مثال وضاحت کیلئے ہوتی ہے جو ایک سے کافی ہے اور کلمہ و اسم کی ایک بھی مثال بیان نہیں فرمائی اس کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ اسم و کلمہ کی مثال چونکہ مشہور ہے اس لئے اس کو بیان نہیں کیا گیا اور ادات کی مثال بھی اگرچہ مشہور ہے لیکن چونکہ اس سے ادات کی دو قسموں

کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے اس لئے اس کی دو مثالیں بیان کی گئیں۔ اس کی ایک قسم وہ ہے جو بھی مجرب ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے اور دوسری وہ جو تنہا مجرب ہونے کی صلاحیت کو نہیں رکھتی ہے لیکن دوسرے کیساتھ ملا یا جاتے تو صلاحیت رکھ سکتی ہے لہذا لفظ فی پہلی صورت کی مثال ہے کہ وہ مثلاً زید فی الدار میں مجربہ حاصل یا حاصل ہے لیکن فی کے اندر مجربہ ہونے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور لفظ لا دوسری قسم کی مثال ہے جو مثلاً زید لا حجر میں مجربہ لا حجر ہے تو لا کو مجربہ ہونے میں کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے۔

ولعلك تقول الأفعال الناقصة لا تصلح لأن يخبر بها واحد ما يلزم أن تكون
أدوات فنقول لا بعد في ذلك حتى أنهم قسموا الأدوات إلى غير ثمانية وثلاثين
من الأفعال الناقصة وغاية ما في الباب أن اصطلاحهم لا يطابق اصطلاح النحاة
وذلك غير لازم لأن نظرهم في الألفاظ من حيث المعنى ونظر النحاة فيها من
حيث اللفظ نفسه وعند تغاير جهتي التختين لا يلزم تطابق الاصطلاحين

ترجمہ : — اور شاید آپ کہیں گے کہ افعال ناقصہ بھی تنہا مجربہ ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے تو لازم آئے گا کہ وہ ادوات ہو جائیں تو ہم کہیں گے کہ اس میں کچھ بعید نہیں ہے یہاں تک کہ منطقیوں نے ادوات کو زمانیہ و غیر زمانیہ کی طرف تقسیم کیا ہے اور ادوات زمانیہ افعال ناقصہ ہیں اور زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ منطقیوں کی اصطلاح نحویوں کی اصلاح کے مطابق نہیں اور یہ ضروری بھی نہیں کیونکہ منطقیوں کی نظر الفاظ میں بحیثیت معنی ہوتی ہے اور نحویوں کی نظر نفس الفاظ کا حیثیت سے ہوتی ہے اور دونوں بحثوں کی جہت مختلف ہونے کے وقت دونوں اصطلاحوں کا مطابق ہونا لازم نہیں آتا ہے۔

تشریح : قولہ ولعلک تقول - تارخ کی طرف سے یہ سوال ہے اور اس کا جواب بھی ۔ سوال یہ کہ افعال ناقصہ پر بھی ادوات کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ وہ بھی تنہا مخربہ ہوتے ہیں ۔

کی صلاحیت نہیں رہے بلکہ وہ ٹھٹھا ہوتے ہیں اسم و خبر کے ۔
 قول ثلثہ فتقول :- یہ جواب ہے سوال مذکور کا کہ افعال ناقصہ اسی طرح افعال مقاربہ
 میں اگر ادوات ہو جائے تو کوئی حرج کی بات نہیں کیونکہ منطقیوں نے ادوات کی دو قسمیں بیان کی
 ہیں ایک زمانیہ اور دوسری غیر زمانیہ ۔ ادوات زمانیہ ہی افعال ناقصہ کو کہا جائیگا ہے
 البتہ منطقیوں کی اصطلاح نخویوں کی اصطلاح کے موافق نہ ہوگی کیونکہ ادوات فعل بھی ہوتا ہے جب
 کہ حرف فعل کا غیر ہے اور یہ ضروری بھی نہیں کہ ایک اصطلاح دوسری اصطلاح کے موافق ہو جائے
 کیونکہ نخویوں کی نظر الفاظ پر ہوتی ہے اور منطقیوں کی نظر معانی پر تو جب دونوں بحثوں کی جہت
 مختلف ہو گئیں تو مطابقت بھی ضروری و لازمی نہ ہوئی ۔

تفاوت ہونے کو مطابقت بھی ضروری قرار دیا ہے۔

قولہ فی ذلک :- ذلک کا اشارہ الیہ دخولہا فی الاداء ہے یعنی افعال ناقصہ کے ادوات میں داخل ہونے میں کوئی بُعد و حرج نہیں ہے البتہ زیادہ سے زیادہ ان کا ادوات ہونا لازم ہے گا منطقوں کے نزدیک اگرچہ بخویوں کے نزدیک وہ افعال ہیں کیونکہ منطقوں کی نظر معانی کی طرف ہوتی ہے اور بخویوں کی نظر الفاظ کی طرف اور ایک اصطلاح کا دوسری اصطلاح کے موافق ہونا کوئی ضروری نہیں بلکہ اس کے خلاف جائز ہے اگرچہ مطابقت اولیٰ و احسن ہے وذلک غیر لازم میں ذلک کا اشارہ الیہ مطابقتہ الاصطلاح ہے ۔

وَأَنَّ صَلَاحَ الْإِنِّ بِخَبَرِيَّةٍ وَحَدٍّ لَا وَإِنَّمَا أَنَّ يَدُكَ بِهَيْئَةٍ وَمِصْنَعُهُ عَلَى زَمَانٍ مُعَيَّنٍ
مِنَ الْأَزْمَنِ الثَّلَاثَةِ كَضَرْبٍ وَيَضَارِبٍ وَهُوَ الْكَلِمَةُ أَوْ أَلَا يَدُكَ وَهُوَ الْأِسْمُ كَزَيْدٍ وَعِلْمُ
وَالرَّادُّ بِالْهَيْئَةِ وَالْمِصْنَعِ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ لِلْحُرُوفِ بِاعْتِبَارِ تَقْدِيرِهَا وَتَاخِيرِهَا
وَحَرَكَاتِهَا وَسُكُونِهَا وَهِيَ صَوْرَةُ الْكَلِمَةِ وَالْحُرُوفُ مَا دَنَتْهَا

ترجمہ :- اور اگر وہ تنہا خبر ہونے کی صلاحیت رکھے تو وہ آیا وہ دلالت کرے گا اپنی ہیئت کے ساتھ کسی معین زمانہ پر تینوں زمانوں میں سے جیسے ضرب لیضرب اور وہ کلمہ ہے یا دلالت

نکر گیا وہ اسم ہے جیسے زید اور علم اور مراد ہیئت و صیغہ سے وہ ہیئت ہے جو حروف کو ان کی تقدیر و تانیخ و حرکات و سکنات کے اعتبار سے حاصل ہوا اور ہیئت کلمہ کی صورت ہے اور حروف اس کا مادی تشریح: قولہ وان صلح: اس دوسری قسم کا مفہوم وجودی ہے جب کہ پہلی قسم دو ادات ہے (کا مفہوم عدنی ہے اور وجود چونکہ تصور میں عدم پر سابق ہوتا ہے اور سابق مسبوق پر طبعاً مقدم ہوتا ہے اس لئے اس دوسری قسم کو پہلی قسم پر مقدم کرنا چاہیے کیونکہ وضع کا طبع کے مخالف ہونا بدربہت خطا مانا جاتا ہے لیکن اس کو مقدم غالباً اس وجہ سے نہیں کیا گیا کہ اس دوسری قسم کی دو قسمیں ہیں جن کو یہاں بیان کرنا ضروری ہے تو اگر اس کو پہلے بیان کیا جاتا تو دو حال سے خالی نہیں آیا کہ اس کی تقسیم کر کے اس کے اقسام کو بیان کیا جائے پھر قسم عدنی کو بیان کیا جائے یا یہ کہ قسم وجودی کے بعد ہی قسم عدنی کو بیان کیا جائے اور اس کے بعد قسم وجودی کے اقسام کو بیان کیا جائے۔ بتقدیر اول قسم وجودی و عدنی کے درمیان بعد لازم آتا ہے جو محض بالفہم کے علاوہ موجب انتشار بھی ہے۔ اور بتقدیر دوم قسم وجودی کو دوبارہ بیان کرنے کی وجہ سے تکرار لازم آئے گی اسی وجہ سے قسم عدنی کو پہلے بیان کیا گیا پھر قسم وجودی کو۔

قولہ کضرب یضرب: یہ دونوں مثالیں کلمہ کی ہیں پہلی مثال اس کلمہ کی ہے جو زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے۔ اور دوسری مثال اس کلمہ کی ہے جو زمانہ موجودہ یا مستقبل پر دلالت کرتا ہے کیونکہ یضرب فعل مضارع ہے جو زمانہ حال یا استقبال میں سے کسی ایک معین زمانہ پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ کزید: یہ دونوں مثالیں اسم کی ہیں پہلی مثال اسم معرفہ کی ہے اور دوسری مثال اسم نکرہ کی ہے۔

قولہ والمواد: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تعریف میں جو ہیئت و صیغہ ہے اس سے مراد کیا ہے؟ جواب یہ کہ ہیئت سے مراد مطلق حالت اور صیغہ سے مراد وہ حالت ہے جو لفظ کو حرکات و سکنات و ترتیب حروف سے حاصل ہو لہذا ہیئت عام ہے اور صیغہ خاص لیکن تعریف میں جو ہیئت ہے وہ صیغہ کے مرادف ہے پس اخذ محدود فی الحد لازم نہ آئے گا اس لئے کہ محدود خاص

ہے اور مد عام! اور الفاظ کے لئے ہیئت کو علت صوری اور حروف کو علت مادی بجا آئے بطور تشبیہ ہے اس لئے کہ علت صوری و مادی مرکبات مادیہ کیساتھ خاص ہیں اور ظاہر ہے الفاظ مادی نہیں ہیں۔

قولہ الحاصلۃ للحروف: اس سے یہ اشارہ ہے کہ لفظ کی وہ ہیئت جو ایک حرف پر مشتمل ہو جیسے ہمزہ استفہام اس پر صیغہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نیز یہ بھی اشارہ ہے کہ وہ ہیئت جو کلمات کو تقدیم و تانیخ کے اعتبار سے حاصل ہے جیسے عبد اللہ و تابا ثراً (جب کہ دونوں علم ہو) صیغہ نہیں کہا جاتا ہے۔

وَأَمَّا قَيْدُ حَدِّ الْكَلِمَةِ بِهَا الْإِخْرَاجُ فَأَيْدِلُ عَلَى الزَّمَانِ لَا بِهَيْئَةٍ بَلْ بِحَسَبِ جَوْهَرٍ
وَمَا دَلَمُ كَالزَّمَانِ وَالْأَمْسِ وَالْيَوْمِ وَالصُّبُوحِ وَالْعِشَاءِ فَإِنَّ دَلَمَ عَلَى الزَّمَانِ بِهَيْئَةٍ
وَجَوَاهِرُهَا لَا بِهَيْئَةٍ بَلْ بِخِلَافِ الْكَلِمَاتِ فَإِنَّ دَلَمَ عَلَى الزَّمَانِ بِحَسَبِ هَيْئَتِهَا
بِهَادِةِ اخْتِلَافِ الزَّمَانِ عِنْدَ اخْتِلَافِ الْهَيْئَةِ وَإِنْ اتَّحَدَتِ الْمَادَّةُ كَضَرْبٍ وَفِعْلٍ
وَإِتِّحَادِ الزَّمَانِ عِنْدَ اتِّحَادِ الْهَيْئَةِ وَإِنْ اخْتَلَفَتِ الْمَادَّةُ كَضَرْبٍ وَطَلَبٍ

ترجمہ: اور مصنف نے کلمہ کی تعریف کو ہیئت کے ساتھ اس لئے مقید فرمایا ہے کہ اس سے وہ الفاظ خارج ہو جائیں جو زمانہ پر ہیئت و صیغہ کے اعتبار سے دلالت نہیں کرتے بلکہ اپنے جوہر اور مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں جیسے زمان اس بوم۔ صبح۔ غروب کہ ان کی دلالت زمانہ پر اپنے جوہر اور مادہ کے اعتبار سے ہے ہیئت کے اعتبار سے نہیں بلکہ خلاف کلمات کے کہ ان کی دلالت زمانہ پر اپنی ہیئت کے اعتبار سے ہوتی ہے اس ثبوت سے کہ زمانہ مختلف ہو جاتا ہے اختلاف ہیئت کے وقت اگرچہ مادہ متحد ہو جیسے ضرب اور یضرب اور زمانہ متحد ہوتا ہے ہیئت کے متحد ہونے کے وقت اگرچہ مادہ مختلف ہو جیسے ضرب اور طلب تشریح: قولہ وَأَمَّا قَيْدُ: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلمہ کی تعریف کو ہیئت

کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ کلمہ کی تعریف کو ہیئت کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اس سے وہ الفاظ خارج ہو جائے جو زمانہ پر ہیئت و صیغہ کے اعتبار سے نہیں بلکہ اپنے جوہر و مادہ کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں جیسے زمانہ یعنی وقت اور اس یعنی گزشتہ دن۔ یوم یعنی آج کا دن۔ صبح یعنی صبح کا وقت۔ غنوق یعنی شام کا وقت۔

قولہ فان دلالتہا:۔ یہ اس دعویٰ کی دلیل ہے کہ الفاظ مذکورہ اپنے جوہر و مادہ کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں ہیئت کے اعتبار سے نہیں خلاصہ دلیل کا یہ کہ کلمات جس طرح اپنی ہیئت کے اعتبار سے زمانہ پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح الفاظ مذکورہ دلالت نہیں کرتے بلکہ وہ زمانہ پر اپنے مادہ و جوہر کے اعتبار سے دلالت کرتے ہیں کیونکہ کلمات میں اگر ہیئت کا اختلاف ہو تو زمانہ کا اختلاف لازم آئے گا اگرچہ مادہ میں اتحاد ہو جیسے ضرب و یضرب میں زمانہ کا اختلاف ہے اور ہیئت کے اختلاف کی وجہ سے اگرچہ مادہ میں اتحاد ہے کیونکہ پہلا زمانہ ماضی پر دلالت کرتا ہے اور دوسرا زمانہ حال یا استقبال پر اور ضرب و طلب میں اگرچہ مادہ میں اختلاف ہے لیکن زمانہ میں اتحاد موجود ہے کہ دونوں زمانہ ماضی پر دلالت کرتے ہیں۔

قولہ للخارج:۔ ممکن ہے یہ کہا جائے کہ تعریف میں زمانہ معین سے مراد مطلق ماضی و حال و استقبال ہے اور اس مطلق ماضی پر نہیں بلکہ معین زمانہ ماضی یعنی گزشتہ کل پر دلالت کرتا ہے اور یہی حال غدا کا ہے کہ وہ مطلق استقبال پر نہیں بلکہ معین زمانہ استقبال یعنی آئندہ کل پر دلالت کرتا ہے۔

قولہ فان:۔ یہ کلمہ کے محض ہیئت و صیغہ کی وجہ سے زمانہ پر دلالت ہونے کی دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ ہیئت و صیغہ کے تغیر سے زمانہ بھی بدل جاتا ہے اگرچہ مادہ متحد ہو جیسے ضرب و یضرب اور اس کے اتحاد سے زمانہ بھی متحد رہتا ہے اگرچہ مادہ مختلف ہو جیسے ضرب و طلب معلوم ہوا کہ زمانہ پر دلالت کرنے میں صیغہ کا پورا پورا دخل ہے مادہ کا کوئی دخل نہیں۔

فان قلت فعلى هذا يلزم أن يكون الكلمة مركبة لدلالة أصلها ومادتها على الحدث

وهيها وصورتها على الزمان فيكون جزءها الأعلى جزء معناها فنقول المعنى من التركيب أن يكون هناك أجزاء مترتبة ومسبوعة وهي الألفاظ والحروف والهيئات معاً للمادة ليست بهذه المتابعة فلا يلزم التركيب

ترجمہ:۔ تو اگر آپ کہیں کہ اس تصور پر یہ لازم آتا ہے کہ کلمہ مرکب ہو کیونکہ اس کی اصل و مادہ حدیث پر دال ہیں اور اس کی ہیئت و صورت زمانہ پر دال ہیں پس کلمہ کا جزء اس کے معنی کے جزء پر دلالت کرتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ترکیب کا معنی یہ ہے کہ وہاں اجزاء مترتب و مسبوع ہوں اور وہ الفاظ و حروف ہیں اور ہیئت مادہ کے ساتھ اس منزل میں نہیں ہے لہذا ترکیب لازم نہیں آئے گی۔ تشریح:۔ قولہ فان قلت:۔ یعنی تقدیر مذکور پر یہ سوال پیدا ہوا کہ کلمہ جو مفرد کی قسم ہے اس کا مرکب ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کی اصل و مادہ حدیث پر دال ہیں اور اس کی ہیئت و صورت زمانہ پر تو کلمہ کے جزء کی دلالت اس کے معنی کے جزء پر لازم آتی جو منوع ہے کیونکہ وہ مفرد ہے کہ جس کے لفظ کا جزء معنی کے جزء پر دلالت نہیں ہوتا۔ یا یوں کہا جائے کہ کلمہ اپنے مفرد ہونے کے باوجود مفرد کی تعریف سے خارج اور مرکب کی تعریف میں داخل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ فعل میں تین چیزیں ہوتی ہیں معنی حدیث۔ نسبت الی فاعل ما، اور نسبت الی الزمان۔ صیغہ نسبت الی الزمان پر اور مادہ مصدری پر دلالت کرتا ہے تو حصر کلمہ جزء معنی پر دلالت کیا لہذا کلمہ مرکب ہوا جبکہ وہ انقسم مفرد ہے قولہ فنقول:۔ یہ جواب ہے سوال مذکور کا کہ کلمہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہے کیونکہ مرکب وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء تلفظ و سمع میں مرتب ہوں اور تلفظ و سمع میں مرتب ہونا الفاظ یا حروف میں ہوتا ہے ہیئت و مادہ میں نہیں کیونکہ مادہ معروض ہوتا ہے اور ہیئت عارض اور عارض و معروض دونوں تلفظ و سمع میں ایک ساتھ ہوتے ہیں لہذا کلمہ مرکب نہ ہوگا قولہ متبعتی:۔ الفاظ چونکہ حروف کی آواز سے مرکب ہوتے ہیں اس لئے الفاظ میں افراد و ترکیب کا اعتبار تلفظ و سمع کی وجہ سے ہے کیونکہ آواز کا تعلق زبان و سمع سے ہے۔ اور ظاہر ہے ہیئت و مادہ میں ان دونوں کے اعتبار سے ترتیب نہیں ہوتی ہے۔ لہذا ترکیب بھی نہ ہوگی

وَالْتَقِيدُ بِالْمَعِينِ مِنَ الْأَمْنَةِ الثَّلَاثَةُ لَا دَخَلَ لَهُ فِي الْأَحْتِلَالِ إِلَّا أَنَّهُ قَيْدٌ حَسَنٌ
لِأَنَّ الْكَلِمَةَ لَا تَكُونُ إِلَّا كَذَلِكَ فَقِيدٌ مَزِيدٌ الْيَضَاجُ

ترجمہ: اور تینوں زمانوں میں سے معین زمانہ کیساتھ مقید کرنے کو احتراز میں کوئی دخل نہیں ہے مگر وہ عمدہ قید ہے اس لئے کہ کلمہ الیہامی ہوتا ہے تو اس میں مزید وضاحت ہے
تشریح: قولہ والتقید: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلمہ کی تعریف میں ہیت جو زمانہ بردالت کرتی ہے اس میں زمانہ کو معین زمانہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہے جو اب یہ کہ تعریف میں معین کی قید احترازی نہیں بلکہ قید واقعی ہے اور تعریف میں ایسی قیدیں مزید وضاحت کیلئے بیان کی جاتی ہیں مگر اس میں کلام ہے کیونکہ اپنی ہیت کیساتھ دالی بر زمانہ تو اسم زمانہ کو بھی شامل ہے اس لئے کہ وہ بھی اپنی ہیت کے ساتھ زمانہ پر دال ہوتا ہے تو اس کو خارج کرنے کیلئے معین کے ساتھ مقید کرنا ضروری ہے اور اب باب اہول نے تو صراحت یہ بیان کیا ہے کہ اسم فاعل و اسم مفعول و اسم تفضیل وغیرہ اپنی ہیئتوں کے ساتھ دلالت کرتے ہیں اس لئے تعریف کے احترازیات کے سلسلے میں تحقیق یہ ہے کہ ہیت کی قید سے اسماء مذکورہ کے علاوہ سب خارج ہو گئے اور علی الزمان کی قید سے اسم زمانہ کے علاوہ باقی خارج ہو گئے اور معین من الامنہ کی قید سے اسم زمانہ نکل گیا۔

وَوَجْهُ التَّسْمِيَةِ أَمَّا بِالْأَدَاةِ فَلِأَنَّهَا آلَةٌ فِي تَرْكِيبِ الْأَلْفَاظِ بَعْضُهَا مَعَ بَعْضٍ وَأَمَّا بِالْكَلِمَةِ فَلِأَنَّهَا مِنَ الْكَلِمِ وَهُوَ الْحَرْجُ كَانَتْهَا الْمَادَّةُ عَلَى الزَّمَانِ وَهُوَ مُتَجَدِّدٌ وَ مَنْصَرِفٌ كَلِمَةُ الْخَاطِطِ بِتَغْيِيرٍ مَعْنَاهَا وَأَمَّا بِالْأَسْمِ فَلِأَنَّهُ أَعْلَى مَرْتَبَةٍ مِنْ سَائِرِ الْأَنْوَاعِ الْإِلْفَاظِيَّاتِ كَوْنُ مَشْتَمِلٍ عَلَى مَعْنَى السُّمُوِّ وَهُوَ الْعُلُوُّ

ترجمہ: اور لیکن وجہ تسمیہ ادات کے ساتھ اس لئے کہ وہ آہر ہوتا ہے بعض

الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب دینے میں اور لیکن کلمہ کے ساتھ اس لئے کہ وہ مشتق ہے کلم یعنی زخم کرنا ہے گویا وہ زمانہ بردالت کرتا ہے اور وہ متحد دو منصرف ہے جو دل کو مجروح کرتا ہے اپنے معنی کے تفسیر اور لیکن اسم کے ساتھ اس لئے کہ وہ الفاظ کی باقی انواع سے اعلیٰ مرتبہ میں ہے لہذا وہ شتمل ہے سو یعنی بلند کی معنی پر۔

تشریح: قولہ ووجه التسمیة: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ادات کو ادات اور کلمہ کو کلمہ اور اسم کو اسم کہنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ ادات کو ادات اس لئے کہا جاتا ہے کہ ادات لغت میں معنی آتا ہے اور وہ بھی چونکہ بعض الفاظ کو بعض کے ساتھ ترکیب کا واسطہ یعنی متعلق و متعلق کے درمیان اتصال و تعلق کا ذریعہ اور ان دونوں کی حالتیں معلوم کرنے کا وسیلہ ہوتا ہے اس لئے اس کو ادات کہا جاتا ہے جمع اس کی ادوات آتی ہے۔ لیکن کلمہ اور اسم کی وجہ تسمیہ آگے مذکور ہے
قولہ واما بالکلمة: کلمہ کو کلمہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ مشتق ہے کلم جو لغت میں معنی زخم کرنا ہے۔ اور اس کے معنی بھی چونکہ دلوں کو متاخر اور متحد دو منصرف زمانہ بردالت کر کے اپنے معنی کے تفسیر کے ساتھ مجروح کرتے ہیں اس لئے اس کو کلمہ کہا جاتا ہے۔ تفصیلات نوادر النعمی میں درج ہیں۔

قولہ واما بالاسم: اسم کو اسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ مشتق ہے اسم یعنی بلندی سے اور وہ بھی چونکہ اپنی دونوں فصول پر بلند یعنی محکوم علیہ و محکوم بہ دونوں ہوتے ہیں اس لئے اس کو اسم کہا جاتا ہے کیونکہ کلمہ صرف محکوم بہ ہوتا ہے اور ادات نہ محکوم علیہ ہوتا ہے اور نہ محکوم بہ۔

قَالَ وَجْهٌ أَمَّا أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ وَاحِدٌ أَوْ كَثِيرٌ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَإِنَّ تَشْخِصَ ذَلِكَ الْمَعْنَى يُسَمَّى عِلْمًا وَالْأَفْتَوَاطِيَّاءُ أَنْ اسْتَوَتْ أَفْرَادُ الْأَلْذْهْنِيَّةِ أَوَّلًا تَحَارُجِيَّةً فِيهِ كَالنَّاسِ وَالْأَشْيَاءِ وَشَبَّاهِهَا وَكَأَنَّ كَانَ حُصُولُهُ فِي الْبَعْضِ أَوَّلِيٍّ وَأَقْدَمُ وَأَمَّا مِنْ الْآخِرِ كَالْوُجُودِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَإِنَّ وَضْعَهُ تِلْكَ الْمَعْنَى عَلَى السُّوِيَّةِ فَهُوَ الْمَشْتَرِكُ

كَالْعَيْنِ وَالنَّاسِ يَكُنْ كَذَاكَ بَلْ وَصَحَّ لِحَدِّهِمَا أَوَّلًا ثُمَّ نُقِلَ إِلَى الثَّانِي وَجَرَّ إِنَّ تَرَكَ
مَوْضُوعَهُ الْأَوَّلَ بِسَمِي لَفْظًا مَنَقُولًا عَرَفِيًّا إِنَّ كَانَ النَّاقِلُ هُوَ الْعَرَفُ الْعَامُّ كَالذَّابِ وَشَرَعِيًّا
إِنَّ كَانَ النَّاقِلُ هُوَ الشَّرْعُ كَالصَّلَاةِ وَالصُّومِ وَأَصْلًا حَيًّا إِنَّ كَانَ هُوَ الْعَرَفُ الْخَاصُّ كَأَصْلًا
النَّجَاةِ وَالنَّظَارَةِ وَإِنْ كَمْ يَتَرَكَ مَوْضُوعَهُ الْأَوَّلَ بِسَمِي بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَنَقُولِ عَنْهُ حَقِيقَةً
وَبِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَنَقُولِ إِلَيْهِ مَجَازًا كَالْأَسَدِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ الْمَقْتَرَسِ وَالرَّحْلِ الشَّجَاءِ

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ اب آیا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر اول ہو تو اگر وہ
معنی مشخص ہوں تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے ورنہ متواطی ہے اگر اس کے افراد ذہنیہ و خارجہ جیسے
اس میں برابر ہوں جیسے انسان و شمس اور مشک ہے اگر ان کا حصول بعض افراد میں اولی و اقدم
واشدہ ہو دوسرے کے لحاظ سے جیسے وجود واجب اور ممکن کے لحاظ سے اور اگر تانی ہو تو اگر اس کی وضع
ان معانی کے لئے برابر ہو تو وہ مشترک ہے جیسے لفظ عین اور اگر الیانا ہو بلکہ پہلے ان میں سے ایک
کے لئے موضوع ہو پھر دوسرے کی طرف نقل کیا جائے تو اب اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو گیا
ہے تو اس کا نام منقول عرفی ہے اگر ناقل عرف عام ہو جیسے لفظ ذابہ اور منقول شرعی ہے اگر ناقل
شرع ہو جیسے لفظ صلوٰۃ و صوم اور منقول اصطلاحی ہے اگر ناقل عرف خاص ہو جیسے نخیوں و مناظرہ
کی اصطلاح اور اگر اس کا موضوع اول متروک نہیں ہوا ہے تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے منقول
عنہ کے لحاظ سے اور مجاز کہا جاتا ہے منقول الیہ کے لحاظ سے جیسے اسد درندہ اور بہادر
شخص کے لحاظ سے۔

تشریح :- بیانہ ورج اما :- متن میں وجہ کا مطلب یہ ہے وحین اذا کان المفرد اسمًا
یعنی مفرد جب کہ اسم ہو تو اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر اگر واحد ہوں تو دو حال سے خالی نہیں
آیا اس کا معنی مشخص ہے یا نہیں اگر مشخص ہے تو اس کو علم کہا جاتا ہے نخیوں کے نزدیک
اور جزئی حقیقی کہا جاتا ہے منطقوں کے نزدیک جیسے ابو بکر و عمر وغیرہ اور اگر مشخص نہیں تو وہ
اپنے افراد پر ذہن و خارج دونوں میں برابر صادق ہے یا نہیں اگر برابر صادق ہے تو اس کو متواطی

کہا جاتا ہے جیسے انسان و شمس اور اگر برابر صادق نہیں بلکہ اس کا ہر ق بعض فرد پر اولی و اقدم
واشدہ ہے دوسرے افراد کے لحاظ سے تو اس کو مشک کہا جاتا ہے جیسے وجود واجب و ممکن کے
لحاظ سے اور اگر معنی کثیر ہوں تو اس کی وضع ہر ایک معنی کے لئے برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہے تو اس
کو مشترک کہا جاتا ہے جیسے عین اور اگر برابر نہیں بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے پھر
دوسرے معنی کیلئے اتوا اگر اس کا پہلا موضوع متروک ہو گیا ہے تو اس کو منقول کہا جاتا ہے اور
اگر پہلا موضوع متروک نہیں ہوا ہے بلکہ کبھی معنی اول میں مستعمل ہوتا ہے اور کبھی معنی دوم میں
میں تو اگر وہ معنی اول میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر معنی دوم میں مستعمل ہو تو
اس کو مجاز کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسد کو معنی اول یعنی درندہ کے لحاظ سے حقیقت کہا جاتا ہے
اور معنی دوم یعنی بہادر آدمی کے لحاظ سے مجاز کہا جاتا ہے۔ ذیل میں اس کا نقشہ دیکھئے !

اسم مفرد

علم	متواطی	مشک	مشترک	منقول	حقیقت	مجاز
حامد	انسان	وجود	عین	ذابہ	درندہ	مرد بہادر

أَقُولُ هَذِهِ الْإِشَارَةُ إِلَى قِسْمَةِ الْأَسْمَاءِ بِالْقِيَامِ إِلَى مَعْنَاهَا فَلَا سُمْرًا إِنْ كَانَ يَكُونُ مَعْنَاهُ
وَاحِدًا أَوْ كَثِيرًا فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ أَيْ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ وَاحِدًا فَأَمَّا أَنْ يَتَشَخَّصَ ذَلِكَ الْمَعْنَى أَيْ لَمْ
يَصْلُحْ لِأَنْ يَكُونَ مَقُولًا عَلَى كَثِيرِينَ أَوْ لَمْ يَتَشَخَّصْ أَيْ يَصْلُحْ لِأَنْ يُقَالَ عَلَى كَثِيرِينَ فَإِنْ
تَشَخَّصَ ذَلِكَ الْمَعْنَى وَلَمْ يَصْلُحْ لِأَنْ يُقَالَ عَلَى كَثِيرِينَ كُنْ يَدِيبُ هِيَ عَلَمًا فِي عَرَفِ النَّجَاةِ
لَأَنَّهُ عِلَامَةٌ دَلَالَةٌ عَلَى شَخْصٍ مُعَيَّنٍ وَتَجْزِيًا حَقِيقِيًّا فِي عَرَفِ الْمُنْطَقِيْنَ

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ یہ اشارہ ہے اسم کی تقسیم کی طرف اس لئے حقی کے لحاظ سے پس
اسم یا اس کے معنی واحد ہوں گے یا کثیر تو اگر اول ہو یعنی اس کا معنی واحد ہو تو وہ معنی آیا مشخص ہوگا

یعنی ان کے اندر کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ ہوگی یا شخص نہ ہوگا یعنی ان کے اندر کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت ہوگی تو اگر وہ معنی مشخص ہو اور کثیرین پر بولے جانے کی صلاحیت نہ رکھے جیسے زید تو اس کا نام علم رکھا جاتا ہے بخوبیوں کے عرف میں کیونکہ وہ علامت ہے جو شخص معین پر دلالت کرتی ہے اور بز حقیقی نام رکھا جاتا ہے منطقیوں کے عرف میں۔

تشریح: قولہ ہذا اشارۃ: مصنف کے قول ورج کا مطلب جو نہ کہ حین اذا کان المفرد اسماء ہے اس لئے اس سے یہ اشارہ ہے کہ علم متواطی مشکک وغیرہ کی طرف تقسیم مطلق مفرد کی نہیں بلکہ اس کی ایک خاص قسم اسم کی ہے کیونکہ تقسیم اگر مطلق مفرد کی ہو تو لازم آئے گا کہ کلمہ اذات جب کہ متبر المعنی ہوں تو علم متواطی و مشکک کہلاتیں حالانکہ ان کو ان ناموں کے ساتھ موسوم نہیں کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ کلمہ اذات کلی و جزئی ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتے کیونکہ لفظ جو جزئی یا کلی ہوتا ہے وہ اس وجہ سے کہ اس کا معنی جزئی یا کلی ہونے کے ساتھ متصف ہے اور اس کے ساتھ متصف ہو سکتا ہے جس کے اندر محکوم علیہ ہونے کی صلاحیت ہو اور ظاہر ہے یہ حرف اسم کے اندر صلاحیت ہے کلمہ اذات میں نہیں۔ اذات میں نہ ہونا تو ظاہر ہے کہ اس کا معنی غیر مستقل ہوتا ہے اور کلمہ میں اس لئے کہ وہ چونکہ نسبت الی فاعل ما اقتران بالزمان پر مشتمل ہے جو آلہ کے طور پر ملحوظ ہوتے ہیں اس لئے وہ اس اعتبار سے غیر مستقل ہے البتہ کلمہ معنی حدی پر مشتمل ہے جو مستقل ہے لہذا کلمہ کو جزئی معنی کے لحاظ سے استقلال حاصل ہے اس لئے وہ محکوم بہ ہو سکتا ہے محکوم علیہ نہیں۔

قولہ بالقیاس الی مضاف: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ علم متواطی و مشکک متبر المعنی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ مشترک بھی اپنے جمع معانی کے اعتبار سے متواطی ہوتا ہے یا مشکک یا بعض معنی کے اعتبار سے متواطی ہوتا ہے۔ اور بعض کے اعتبار سے مشکک، جواب یہ کہ اسم کے معنی واحد کی طرف اگر قیاس کیا جائے تو وہ آیا علم ہوگا یا متواطی یا مشکک اس میں کثرت معنی قطعاً ملحوظ نہیں ہے۔

قولہ: مضاف واحد: معنی سے مراد متعل فیہ ہے یا موضوع لہ اس کی

تحقیق التشریح النیب میں درج ہے۔ اور وحدت سے متعلق دریافت ہے کہ وہ علم جو چند سمات کے درمیان مشترک ہے چنانچہ علم مشترک مثلاً زید و بکر وغیرہ کی آدمیوں کا نام ممکن ہے اس میں وحدت معنی موجود نہیں۔ جواب یہ کہ وحدت معنی سے مراد عام ہے کہ وہ باعتبار لحاظ ہو یا باعتبار نفس الامر اور علم مشترک میں اگرچہ باعتبار اوضاع متعددہ وحدت معنی مفقود ہے لیکن باریہ لحاظ کہ ہر وضع میں موضوع کا اتحاد ہے یعنی وحدت معنی پائی جاتی ہے۔

قولہ ای ان کان: متن میں ہوا ول ہے اس سے مراد کیا ہے؟ اس عبارت سے اس کی تفسیر بیان کی جاتی ہے اور اس میں جو کان ہے اس کے اسم و خبر کی وضاحت بھی اسی طرح ای لم یصلح سے متن میں ان شخص ذلک المعنی کی تفسیر اور ای یصلح لان یقال سے متن میں اولم یشخص کے معنی کی تفسیر ہے پس ایجاب کی تفسیر سلب سے کی گئی ہے اور سلب کی تفسیر ایجاب سے۔

قولہ لان علامتہ: معنی مذکور کو علم کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ چونکہ شخص معین پر علامت ہوتا ہے اس لئے اس کو علم کہا جاتا ہے پس اس اعتبار سے وہ ماخوذ ہوا علامتہ سے ممکن ہے وہ علم بمعنی دانستن سے ماخوذ ہو اس اعتبار سے اس کو علم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے شئی معین بجائی جاتی ہے۔

قولہ جزئاً حقیقیاً: وہ اسم جس کا معنی مشخص ہو یعنی اس امر کی صلاحیت نہ رکھے جو کثیرین پر محمول ہو سکے۔ اس کو منطقیوں کے نزدیک جزئی حقیقی کہا جاتا ہے اور بخوبیوں کے نزدیک علم کہا جاتا ہے۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ علم کی تعریف جامع نہیں ہے کیونکہ وہ علم جنس پر صادق نہیں آتی ہے اس لئے کہ علم جنس کے معنی مشخص نہیں ہوتے بلکہ معنی جنسی ہوتے ہیں جن میں کثیرین پر صادق آنے کی صلاحیت ہوتی ہے جواب یہ کہ مناطقہ کے نزدیک علم جنسی ماہیت معلومہ من حیث انہما معلومہ کے لئے موضوع ہے تو اس کا اطلاق حقیقۃً ایک فرد پر صحیح ہوگا یا اس معنی کہ وہ ماہیت معلومہ اس فرد کے ساتھ متبر اور اس پر صادق ہے رہی خصوصیت فردیت پس وہ قرآن خارج ہے سے مستفاد ہوگی لہذا مناطقہ کے یہاں جب علم جنسی کے معنی یہ ہیں یعنی معنی کلی تو وہ العا کے یہاں علم میں داخل ہی نہیں

البتہ نخیول کے یہاں علم جنسی ہے اس لئے کہ ان کی نظر الفاظ پر ہوتی ہے تو جب نخیول نے دیکھا کہ جو عقلی احکام علم کے ساتھ مخموم ہیں وہ علم جنسی پر بھی جاری ہوتے ہیں چنانچہ اس کا مبتدا ہونا، ذوالحال معرفہ کے ساتھ موصوف ہونا وغیرہ تو انہوں نے اس کو علم قرار دے دیا۔

وَأَنَّ لَمْ يَتَّخِصْ وَصْلَهُ لَأَن يَقَالَ عَلَى كَثِيرِينَ فَهُوَ الْكُلُّ وَالْكَثِيرُ وَكَأَنَّ أَفْرَادَهُ لَا فَلَا يَخْلُو مَا أَنْ يَكُونَ حَصُولُهُ فِي أَفْرَادِهِ الذَّهْنِيَّةِ وَالْخَارِجِيَّةِ عَلَى السُّوِيَّةِ أَوْ لَا فَإِنْ تَسَاوَتْ الْأَفْرَادُ الذَّهْنِيَّةُ وَالْخَارِجِيَّةُ فِي حَصُولِهِ وَصَدَقَ عَلَيْهِ السَّيُّ مُتَوَاطِئًا لِأَنَّ أَفْرَادَهُ مُتَوَافِقَةٌ فِي مَعْنَاهَا مِنَ التَّوَاطُّعِ وَهُوَ التَّوَافُقُ كَالْإِنْسَانِ وَالشَّمْسِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَهُ أَفْرَادٌ فِي الْخَارِجِ وَصَدَقَ عَلَيْهِ بِالسُّوِيَّةِ وَالشَّمْسِ لَهَا أَفْرَادٌ فِي الذَّهْنِ وَصَدَقَ عَلَيْهَا بِالصَّبْغِ بِالسُّوِيَّةِ

ترجمہ: اور اگر اس کا معنی متشخص نہ ہو اور مباحث رکھے اس بات کی کہ وہ کثیرین پر بولا جاتا ہے تو وہ کلی ہے اور کثیرین اس کے افراد ہیں پس وہ دو حال سے خالی نہیں آیا اس کا حصول اپنے افراد ذہنی و خارجی میں برابر ہوگا یا نہیں تو اگر افراد ذہنی و خارجی میں اس کے حصول اور ان پر اس کے مصادق آنے میں برابر ہوں تو اس کا نام متواطی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کے افراد معنی میں متوافق ہیں وہ مشتق ہے تو اوطو بمعنی توافق سے جیسے انسان اور شمس کہ انسان کے افراد خارج میں ہیں اور اس کا مصدق ان افراد پر برابر ہے اور شمس کے افراد ذہن میں ہیں۔ اور اس کا مصدق بھی ان افراد پر برابر ہے۔

تشریح: قولہ وان لم يتخصص:۔ دلیل صریح دوسری شق یہ کہ اسم کا معنی متشخص نہ ہو بلکہ کثیرین پر بولا جائے تو وہ اسم کلی ہے اور کثیرین اس کے افراد ہیں عام ہے وہ افراد خارج جیسے ہوں یا ذہنیہ اور کلی چونکہ یہاں جزئی حقیقی کے مقابل مذکور ہے اس لئے کلی سے یہاں مراد کلی حقیقی ہے اضافی نہیں۔

قولہ فلا يخلو:۔ یعنی وہ اسم جو کثیرین پر بولا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہیں کہ اس

کا حصول و مصدق اپنے افراد ذہنی و خارجی میں برابر ہے یا نہیں اگر برابر ہے تو اس کو متواطی کہا جاتا ہے و جب تسمیہ ظاہر ہے کہ متواطی مشتق ہے تو اوطو سے اور تو اوطو بمعنی توافق ہے اور اس کلی کے افراد چونکہ معنی میں ایک دوسرے کے متوافق ہوتے ہیں اس لئے اس کو متواطی کہا جاتا ہے اس کے افراد کبھی خارجیہ ہوتے ہیں جیسے انسان کے افراد اور کبھی ذہنیہ ہوتے ہیں جیسے ترکیب باری تعالیٰ کے افراد اور بعض افراد خارجیہ ہوتے ہیں اور بعض ذہنیہ جیسے واجب الوجود اور شمس کے افراد کہ ان دونوں کے افراد اگرچہ خارج میں موجود ہیں لیکن ایک اکثر صرف ذہن میں ہوتا ہے اسی اعتبار سے اس کو کلی کہا جاتا ہے۔

قولہ فی افراد الذہنیۃ:۔ افراد ذہنیہ سے مراد وہ ہیں جن کا انصاف بالمفہوم ذہن میں ہو اور افراد خارجیہ سے مراد وہ ہیں جن کا انصاف بالمفہوم خارج میں ہو خواہ وہ افراد محققہ ہوں یا مقدرہ۔

سوال متواطی کے افراد کے درمیان جو تساوی ہوتی ہے اسی طرح مشکک کے افراد کے درمیان جو تفاوت ہوتا ہے ان سے مراد واقعی و نفس الامری ہے یا اعتباری و فرضی عقلی! اگر واقعی و نفس الامری ہے تو لازم آئے گا کہ کلیات فرضیہ متواطی و مشکک نہ ہوں کیونکہ نفس الامری میں ان کے افراد نہیں ہوتے کہ ایک دوسرے کے متساوی و متفاوت ہو سکے اور اگر اعتباری و فرضی عقلی ہے تو انسان کو مطلقاً متواطی اور وجود کو مطلقاً مشکک کہنا درست نہ ہوگا اس لئے کہ عقل جس طرح کے افراد کے درمیان بھی تساوی فرض کرے گی وہ متواطی کہلائے گی۔ اور جس کلی کے افراد کے درمیان تفاوت فرض کرے گی وہ مشکک کہلائے گی خواہ وہ انسان ہو یا وجود! جواب تساوی و تفاوت سے مراد واقعی و نفس الامری ہے اور یہ کلیات فرضیہ کے افراد میں بھی ان کے اندر تساوی و تفاوت نفس الامری سے مراد یہ ہے کہ ان کے افراد اگر موجود ہوں تو ان کا مصدق اپنے افراد پر یکساں ہوگا یا نہیں۔ اگر یکساں ہو تو وہ کلی متواطی کہلائے گی اور اگر یکساں نہ ہو بلکہ متفاوت ہو تو مشکک کہلائے گی۔

قولہ لان افراد لا:۔ معنی مذکور کو متواطی کیوں کہا جاتا ہے! اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے۔ کہ اس کلی کے افراد چونکہ اس میں ایک دوسرے کے متساوی و متوافق ہوتے ہیں اس

یہ اس کو متواطی کہا جائے کیونکہ متواطی مشتق ہے تو اوط سے جس کا معنی توافق ہے

قولہ فان الانسان: انسان، جنواں ناطق کو کہا جائے اور ظاہر ہے انسان کا فسر د
جنواں ناطق ہونے میں برابر ہے اس کا کوئی فرد بھی دوسرے فرد پر زائد نہیں یعنی یہ کہا نہیں جاتا ہے کہ یہ
مثلاً انسان ہونے میں بکر سے اقدم یا شہ ہے

وان لم تتساوى الافراد بل كان حصوله في بعضها اولى واقدم واشد من البعض الاخر لئلا
مشككا والتشكيك على ثلاثة اوجه التشكيك بالاولوية وهو اختلاف الافراد في الاولوية
وعند مباحثها كالوجود فانه في الواجب اتم واثبت واغنى منه في الممكن والتشكيك بالقدرة
والاخر وهو ان يكون حصول معنى في بعضها متقدما على حصوله في البعض الاخر
كالوجود ايضا فان حصوله في الواجب قبل حصوله في الممكن والتشكيك بالشدة والضعف
وهو ان يكون حصول معنى في بعضها اشد من حصوله في البعض كالوجود ايضا
فانه في الواجب اشد من الممكن لان اتمام الوجود في وجود الواجب اكثر من اتم
اثر البياض وهو تغلب البصر في بياض الثلج اكثر مما في بياض العاج

ترجمہ: اور اگر گلی کے افراد برابر نہ ہوں بلکہ اس کا حصول بعض افراد میں اولیٰ و اقدم و اشد
ہو بعض اتر سے تو اس کا نام مشکک رکھا جائے اور تشکیک تین طریقوں پر ہے پہلا طریقہ تشکیک
اولویت میں ہے اور وہ افراد کا مختلف ہونا ہے اولویت و عدم اولویت میں جیسے وجود کہ وہ واجب
میں اتم اور اشد اور اقویٰ ہے اس سے جو ممکن میں ہے۔ دوسرا طریقہ تشکیک تقدم و تاخر میں ہے
ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں مقدم ہو بعض اتر میں حاصل ہونے سے جیسے بھی
وجود کہ اس کا حصول واجب میں پہلے ہے اس کے معنی میں حاصل ہونے سے اور تیسرا طریقہ تشکیک شدت
و ضعف میں یہ ہے کہ اس کے معنی کا حصول بعض افراد میں اشد ہو بعض اتر میں حاصل ہونے سے
جیسے بھی وجود کہ وہ واجب میں اشد ہے ممکن کے لحاظ سے اس لئے کہ وجود کے آثار وجود واجب

میں اکثر ہیں جیسے سفیدی کا اثر یعنی مفرق بصر ہونا انکھ کا چونکہ صیاجانا برف کی سفیدی میں اکثر ہے ہاتھی
دانت کی سفیدی سے۔

تشریح: قولہ وان لم تتساو: دوسری شق یہ کہ وہ گلی اگر اپنے افراد پر برابر صادق نہ آئے تو وہ
مشکک ہے یعنی مشکک وہ گلی ہے کہ اس کا صدق بعض افراد پر اولیٰ ہو اور دوسرے بعض پر غیر اولیٰ
اور بعض افراد پر پہلے صادق آئے اور بعض پر بعد میں یا بعض افراد پر سخت ہو اور دوسرے بعض
پر سست۔ اس طریقے سے تشکیک و تفاوت کی تین صورتیں پیدا ہو جائیں گی۔ (۱) تشکیک اولویت غیر
اولویت میں (۲) تشکیک تقدم و تاخر میں (۳) تشکیک شدت و ضعف میں یہ تینوں صورتیں بطور مثال
بیان کی گئیں ہیں کیونکہ ان کے علاوہ تشکیک زیادت و نقصان وغیرہ میں بھی ہے۔

قولہ التشكيك بالاولوية: تشکیک و تفاوت کی جو تین صورتیں مذکور ہوئیں ان
میں سے پہلی صورت تشکیک اولویت میں ہے اور وہ افراد کا اولویت میں مختلف ہونا ہے یعنی گلی
کا صدق بعض افراد پر بعض دوسرے افراد کی نسبت اولیٰ ہو جیسے وجود کا صدق واجب تعالیٰ پر اولیٰ
ہے ممکن پر صادق آنے سے کیونکہ واجب تعالیٰ اتم ہے یعنی اس پر عدم سابق نہیں اور اشد ہے یعنی
وہ زوال پذیر نہیں اور اقویٰ ہے یعنی عین ذات ہونے کی وجہ سے انفکاک محال ہے اولویت
کی تین صورتیں اولویت ہے۔

قولہ التشكيك بالتقدم: تشکیک کی دوسری صورت تشکیک تقدم و تاخر میں ہے
جس کو تشکیک بالاولویت و التاخریت بھی کہا جاتا ہے۔ یہ ہے کہ گلی کا حصول بعض افراد میں بعض
دوسرے افراد کی نسبت مقدم ہو اور بعض دوسرے افراد میں مؤخر ہو یعنی گلی کا صدق بعض فرد پر
دوسرے بعض پر صدق کی علت ہو جیسے وجود کا صدق باپ پر بیٹے پر صدق کی علت ہے کیونکہ باپ کا
وجود بیٹے کے وجود کی علت ہے اسی طرح وجود کا صدق واجب تعالیٰ پر صدق کی علت ہے اس لئے
کہ وجود واجب تعالیٰ وجود ممکن کی علت ہے تقدم کی ضد تاخر ہے

قولہ التشكيك بالشدة: تشکیک کی تیسری صورت تشکیک شدت و ضعف میں ہے
اور وہ یہ کہ گلی کا صدق بعض فرد پر کثرت آثار کی وجہ سے سخت ہو اور بعض اتر پر سست

چنانچہ سفیدی کا صدق برف پر زیادہ ہے اور ہاتھی کے دانت پر کم اور جیسے وجود واجب کہ تمام چیزوں کا
صدر چونکہ اس واجب تعالیٰ سے ہے اسی لئے اس کا صدق واجب تعالیٰ پر زیادہ سخت ہے ممکنات
کے وجود سے۔ تینوں تشکیک چونکہ لفظ وجود میں متحقق ہیں اس لئے تینوں کی ایک ہی مثال اور وہ
وجود کو بیان کیا گیا۔

قولہ لان آثار:۔ آثار جمع اثر بمعنی علامت و نشان ہے۔ بیاض بمعنی سفیدی۔ بصر بمعنی
نگاہ۔ بصر بمعنی برف۔ عاج بمعنی ہاتھی کا دانت۔ عین بمعنی چشمہ و آنکھ۔ تفریق بمعنی چوندرھا دینا۔

وانہما سُمیَ مشکاً لِانْ اَفْرَاداً مُشْتَرِكَةً فِي أَصْلٍ مَعْنَاً وَخْتَلَفَتْ بِأَحَدِ الْوُجُوهِ الثَّلَاثَةِ
فَالنَّاطِلُ إِلَيْهِ اِنْ نَظَرَ إِلَى جِهَةِ الْإِشْتِرَاكِ خَيَّلَهُ أَنَّهُ مُتَوَاظِلٌ تَوَافِقٌ فِيهِ وَإِنْ نَظَرَ إِلَى جِهَةِ
الْخْتِلَافِ أَفْهَمَهُ أَنَّهُ مُشْتَرِكٌ كَأَنَّهُ لَفْظٌ لَهُ مَعَانٍ مُخْتَلِفَةٌ كَالْعَيْنِ فَالنَّاطِلُ فِيهِ
يَتَشَكَّلُ هَلْ هُوَ مُتَوَاظِلٌ أَوْ مُشْتَرِكٌ فَهَذَا اسْمٌ بِهِ هَذَا الْأَسْمُ

ترجمہ:۔ اور اس قسم کا نام مشک اس لئے رکھا جاتا ہے کہ اس کے افراد اصل معنی میں
مشترک ہیں اور وجوہ ثلاثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف ہیں پس اگر دیکھنے والا جہت اشتراک
کی طرف نظر کرے تو وہ اس کو متواظلی خیال کرتا ہے اس کے افراد کے موافق ہونے کی وجہ سے اور اگر
جہت اختلاف کی طرف نظر کرے تو اس کو مشترک سمجھتا ہے گویا یہ ایک الیا لفظ ہے جس کے مختلف معانی ہیں جیسے
لفظ عین لہذا دیکھنے والا شک میں پڑ جاتا ہے کہ وہ متواظلی ہے یا مشترک اس لئے اس نام کے ساتھ
موسوم کیا گیا۔

تشریح:۔ قولہ وانہما سُمیَ:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مشک کو مشک کیوں کہا جاتا ہے
جواب یہ کہ اس کے افراد چونکہ اصل معنی میں مشترک اور وجوہ ثلاثہ میں سے کسی ایک وجہ سے مختلف
ہوتے ہیں تو اس کو جہت اشتراک کے اعتبار سے دیکھا جائے تو متواظلی خیال کیا جاتا ہے کیونکہ متواظلی
میں اس کے افراد متوافق ہوتے ہیں اور اگر جہت اختلاف کو دیکھا جائے تو مشترک خیال کیا جاتا ہے

گویا اس کے معنی متعدد ہیں لہذا ناظر کو یہ شک ہو جاتا ہے کہ وہ متواظلی ہے یا مشترک اسی وجہ سے اس
کو مشک یعنی شک میں ڈالنے والی کہا جاتا ہے۔

وَرِنْ كَانَ الشَّيْءُ أَيْ أَنَّ كَانَ الْمَعْنَى كَثِيرًا فَمَا اِنْ تَحْلُلَ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِي لَقُلْ بَأَنَّ كَانَ مُوَضَّوعًا
بِعَيْنٍ أَوَّلًا ثُمَّ لَوْ حِطَّ ذَلِكَ الْمَعْنَى وَوُضِعَ لِمَعْنَى آخَرَ لَنَا سَبَبٌ فِيهِمَا أَوَّلًا ثُمَّ تَحْلُلَ فَإِنْ لَمْ
يَحْلُلْ اِنْقَلَبَ بَلْ كَانَ وَضَعُهُ تِلْكَ الْمَعْنَى عَلَى السُّوِيَّةِ أَيْ كَمَا كَانَ مُوَضَّوعًا لِهَذَا الْمَعْنَى
يَكُونُ مُوَضَّوعًا لِدَلِّ الْمَعْنَى مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ إِلَى مَعْنَى الْأَوَّلِ فَهُوَ الْمُشْتَرِكُ لَا لِشَرَاكِهِ بَيْنَ
تِلْكَ الْمَعَانِي كَالْعَيْنِ فَإِنَّهَا مُوَضَّوعَةٌ لِلْبَاصِرَةِ وَالْمَاءِ وَالرَّكِبَةِ وَالذَّهَبِ عَلَى السَّوَاءِ

ترجمہ:۔ اور اگر تانی ہو یعنی معنی اگر کثیر ہوں تو آیا ان معانی کے درمیان نقل واقع ہوگی یا اس
طور کہ لفظ پہلے ایک معنی کے لئے موضوع تھا پھر اس معنی کا لحاظ رکھتے ہوئے دوسرے معنی کے لئے وضع
کر دیا گیا ان دونوں میں مناسبت کی وجہ سے یا نقل واقع نہ ہوگی تو اگر نقل واقع نہ ہو بلکہ اس کی وضع
ان معانی کے لئے برابر ہو یعنی جس طرح اس معنی کے لئے موضوع ہے اسی طرح اس معنی کیلئے موضوع ہو۔
معنی اول کی طرف نظر کئے بغیر تو وہ مشترک ہے ان معانی میں لفظ کے اشتراک کی وجہ سے جیسے لفظ عین
کہ وہ موضوع ہے۔ آنکھ چشمہ گھٹنا اور سونے کے لئے برابر کے طور پر۔

تشریح:۔ قولہ اِیْ اِنْ كَانَ:۔ ما قبل میں کہ متعدد متقین گذریں اس لئے لفظ تانی سے یہ ظاہر
نہیں ہوتا تھا کہ اس سے مراد کونسی شق ہے؛ اس لئے اُن کی طرف تفسیر سے اس کو واضح کیا گیا کہ لفظ کے
معنی اگر کثیر ہوں تو ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہے یا نہیں اگر نقل واقع نہیں بلکہ اس کی وضع ان
معنوں کے لئے برابر ہو یعنی جس طرح ایک معنی کے لئے موضوع ہے اسی طرح دوسرے معنی کے لئے موضوع
ہو معنی اول کی طرف نظر کئے بغیر یعنی ابتداء ہر ایک معنی کے لئے علیحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو تو وہ مشترک
ہے لہذا مشترک کی تعریف یہ ہوئی کہ وہ اسم مفرد ہے جس کا معنی کثیر ہو اور ابتداء ہر ایک معنی کے لئے
علحدہ طور پر وضع کیا گیا ہو چنانچہ عربی میں لفظ عین کہ وہ ذات شقی۔ چشمہ۔ آنکھ۔ گھٹنا۔ سونا

سورج میں سے ہر ایک کے لئے ابتداء علیہ طور پر وضع کیا گیا ہے اسی طرح اردو میں لفظ سونا کہ وہ ایک قیمتی دھات ہے اور نیند کے لئے بھی موضوع ہے۔

قولہ ای لکاکان۔ یہ تفسیر سے علی السوۃ کی کہ مشترک میں جس طرح وضع اول کسی معنی کا لحاظ رکھے بغیر ہوتی ہے۔ اسی طرح وضع ثانی بھی کسی معنی کا لحاظ رکھتے بغیر ہوتی ہے۔ وضع خواہ ایک ہی نے کیا ہو یا چند آدمیوں نے اور معنی دوم میں یعنی اول کا لحاظ و مناسبت ہو یا نہ ہو یا اول کہا جائے کہ مشترک میں معتبر یہ ہے کہ دو وضعوں میں سے کسی ایک میں وضع آخر کا لحاظ نہ کیا جائے خواہ دونوں وضع ایک زمانہ میں ہوں یا نہ ہوں۔ اور دونوں کے درمیان مناسبت ہو یا نہ ہو۔ حاصل یہ کہ مشترک میں مناسبت ملحوظ نہیں ہوتی جب کہ منقول و حقیقت و مجاز میں ضروری ہے۔

قولہ فہوالمشترک۔ مشترک کی تعریف جیسا کہ گذری کہ وہ لفظ ہے جس کا معنی کثیر ہو اور ابتداء ہر ایک معنی علیہ طور پر وضع کیا گیا ہو۔ اس میں کثیر کی قید سے علم، متواظی، مشکک خارج ہو گئے اور ابتداء کی قید سے منقول خارج ہو گیا اس لئے کہ اس میں ہر ایک کی وضع ابتداء نہیں بلکہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع ہوتی ہے پھر کسی مناسبت سے دوسرے معنی کے لئے ہوتی ہے اور ہر ایک کی قید سے حقیقت و مجاز خارج ہو گئے کیونکہ اس میں وضع صرف معنی حقیقی کے لئے ہوتی ہے معنی مجازی کے لئے نہیں اور علیہ کی قید سے وہ امر نکل گیا جس کی وضع عام ہو اور موضوع خاص چنانچہ اسماء اشارہ و مضرکہ ان کی وضع اگر چہ ابتداء چند معنوں (جزئیات) کے لئے ہوتی ہے لیکن علیہ طور پر نہیں۔

قولہ لا اشتراك۔ مشترک کو مشترک کیوں کہا جاتا ہے، یہ اس کی وجہ تسمیہ ہے کہ اس کے معنوں میں چونکہ اشتراک ہوتا ہے یعنی ہر ایک معنی کے لئے علیہ طور پر وضع ہوتی ہے ایسا نہیں کہ پہلے ایک معنی کے لئے وضع ہو پھر نقل کر کے دوسرے معنی میں استعمال کیا جائے۔ اس لئے اس کو مشترک کہا جاتا ہے۔

وان تَحَلَّلَ بَيْنَ تِلْكَ الْمَعَانِي نَقْلٌ فَإِنَّهُ يَتَرَكُ اسْتِعْمَالَهُ فِي الْمَعْنَى الْأُولَى أَوْ لَا فَإِنْ تَرَكَ

بِئْسَ لَفْظًا مَنْقُولًا لِنَقْلِهِ مِنَ الْمَعْنَى الْأُولَى

ترجمہ:- اور اگر ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہو تو اس کا استعمال معنی اول میں آیا متروک ہے یا نہیں اگر متروک ہے تو اس لفظ کو منقول کہا جاتا ہے اس کے معنی اول سے نقل ہونے کی وجہ سے۔

تشریح:- قولہ وان تحلل۔ یعنی لفظ کے معنی اگر کثیر ہوں اور ان معنوں کے درمیان نقل واقع ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ اس کا استعمال معنی اول میں متروک ہو گیا ہے تو اس کو منقول کہا جاتا ہے۔ جیسے لفظ ذابہ پہلے ہر اس جانور کیلئے موضوع تھا جو زمین پر چلے مثلاً انسان مرغی۔ کیونکہ میں وغیرہ کے لئے لیکن بعد میں چوپایہ کے لئے استعمال ہونے لگا اور پہلا معنی متروک ہو گیا۔ اور منطق کی اکثر کتابوں میں منقول کی تعریف میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور بھی ہو گیا ہو۔ اس کو غالباً اس وجہ سے بیان نہیں کیا گیا کہ لفظ کا جب پہلا معنی متروک ہو جائے تو لاحقہ وہ دوسرے معنی میں مستعمل ہونے کی وجہ سے مشہور ہو جائے گا۔

قولہ ان يتروك استعماله:- اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ منقول میں معنی اول متروک نہیں ہوتا ہے کیونکہ مثلاً ذابہ منقول ہے لیکن وہ قول باری تعالیٰ وما من دابة في الارض الا على الشرائر زعماء میں معنی اول کل ما يدب علی الارض (ہر وہ جانور جو زمین پر چلے) پر دلالت کرتا ہے جواب اس کا یہ کہ منقول میں لفظ معنی دوم میں مستعمل ہوتا ہے اور معنی اول بالکل متروک ہو جاتا ہے لیکن اگر کوئی قرینہ درپیش ہو تو معنی اول میں بھی مستعمل ہو جاتا ہے اور آیت مذکورہ میں چونکہ قرینہ سیاق کلام موجود ہے اس لئے معنی اول میں مستعمل ہو گیا ہے۔

قولہ لنقلہ:- یہ وجہ تسمیہ ہے منقول کہے جانے کی کہ اس میں چونکہ معنی اول سے معنی دوم کی طرف نقل کیا جاتا ہے اس لئے اس کو منقول کہا جاتا ہے۔

وَالنَّاقِلُ أَمَّا الشَّارِعُ فَيَكُونُ مَنْقُولًا شَرْعِيًّا كَالصَّلَاةِ وَالصُّوْمِ فَإِنَّهَا فِي الْأَصْلِ الدُّعَاءُ

ومطلقاً المساكين ثم نقلها الشرع إلى الأركان الخمسة والامساك المخصوص مع النية وإن
غير الشرع وهو أما العرف العام فهو المنقول العرفي كالدابة فإنها في الأصل اللغة لكل
ما يدب على الأرض ثم نقله العرف العام إلى ذوات القوائم الأربع من الخيل والبغال
والحمير والعرف الخاص ويسمى منقولاً اصطلاحياً كاصطلاح النخالة والنظاراً أما
اصطلاح النخالة فكما لفعل فإنه كان اسماً لاصداً عن الفاعل كالأكل والشرب والضرب ثم
نقل النخالة إلى كلمة قلت على معنى مقترباً بأحد الأزمنة الثلاثة وأما اصطلاح
النظار فكالدوران فإنه كان في الأصل للمعركة في السكك ثم نقله النظائر إلى ترتيب
الأثر على ماله صلوة العلية

ترجمہ: — اور ناقل یا تو شرع ہے تو منقول شرعی ہوگا جیسے صلوٰۃ وہوم کہ وہ اصل میں وہ
اور مطلق امساک کے لئے ہیں پھر شرع نے ان کو اركان مخصوصہ اور نیت کے ساتھ امساک مخصوص کی
طرف نقل کیا اور یا غیر شرع ہے اور وہ یا عرف عام ہے تو وہ منقول عرفی ہے جیسے لفظ دابہ کہ وہ اصل
لغت میں زمین پر چلنے والے کے ہے پھر عرف عام نے چوپایہ کے لئے نقل کر لیا یعنی گھوڑا۔ چر اور گدھے
کے لئے یا عرف خاص ہے اور اس کو منقول اصطلاحی کہا جاتا ہے جیسے نخات اور اہل مناظرہ کی اصطلاح نخا
کی اصطلاح جیسے فعل کہ وہ نام تھا اس امر کا جو ہمارے فاعل سے جیسے کھانا۔ پینا۔ مارنا۔ پھر نخیوں نے
اس کو اس کلمہ کی طرف نقل کر لیا جو مستقل معنی پر ڈال اور تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ کے ساتھ
مقترب ہو اور اہل مناظرہ کی اصطلاح جیسے لفظ دوران کہ وہ اصل میں کو چپہ گردی کے لئے تھا پھر اہل
مناظرہ نے اس امر کی پر ترتیب اثر کے لئے نقل کر لیا جس میں علت ہونے کی صلاحیت ہو۔

تشریح: — قولہ والناقل: منقول کے لئے چونکہ ناقل کا ہونا ضروری ہے اس لئے اس
کا ناقل اگر شرع ہے تو اس منقول کا نام منقول شرعی ہے جیسے لفظ صلوٰۃ پہلے دعا کے لئے موضوع
تھا پھر شرع نے اركان مخصوصہ یعنی نماز کے لئے خاص کر دیا کیونکہ نماز دعا کو شامل ہوتی ہے اسی
طرح موم پہلے مطلق امساک کے لئے موضوع تھا پھر شرع نے رکن مخصوص یعنی روزہ کے لئے خاص

کر دیا۔ جس میں کھانے۔ پینے۔ جماع سے امساک ضروری ہے اور اگر ناقل عرف عام یعنی عام لوگوں
کا یا وہ ہو تو اس منقول کا نام منقول عرفی ہے۔ جیسے دابہ پہلے کل ما يدب على الارض رہوہ جانور
جو زمین پر چلے کیلئے موضوع تھا پھر عرف عام نے چوپایہ کے لئے خاص کر دیا۔ اور اگر ناقل کوئی خاص اصطلاح
ہو تو اس منقول کا نام منقول اصطلاحی ہے جیسے نخیوں اور اہل مناظرہ کی اصطلاحات اول جیسے لفظ اسم
پہلے بندہ کی لئے موضوع تھا پھر نخیوں نے کلمہ کی اس قسم کے لئے نقل کر دیا جو دلالت میں مستقل ہو اور
تینوں زمانوں میں سے کسی کے ساتھ خاص نہ ہو، اسی طرح لفظ فعل پہلے اس چیز کا نام تھا جو فاعل سے
مآدر ہو جیسے کھانا۔ پینا وغیرہ بعد میں اس کلمہ کا نام ہو گیا جو دلالت میں مستقل ہو اور تینوں زمانوں
میں سے کسی ایک کیساتھ مقترب ہو۔ دوم جیسے دوران پہلے کو چپہ گردی کے معنی میں تھا پھر اس امر پر
ترتیب اثر کیلئے نقل کر لیا جس میں علت ہونے کی صلاحیت ہو۔

سوال منقول شرعی دراصل منقول اصطلاحی کی ایک قسم ہے اس لئے کہ جس طرح منقول اصطلاحی
کا ناقل عرف خاص ہوتا ہے اسی طرح منقول شرعی کا بھی تو پھر کیا وجہ ہے کہ منقول شرعی کو علیحدہ قسم قرار
دیگیا! جواب شرع کو چونکہ دوسرے عرف پر ایک خاص اہمیت و فضیلت حاصل ہے اس لئے منقول شرعی
کو علیحدہ قسم قرار دیا گیا اور اسی وجہ سے اس کو دوسری قسموں پر مقدم بھی کیا گیا۔

خیال رہے کہ عرف عام سے مراد عام لوگوں کا یا وہ ہے لغت نہیں جیسا کہ اس کی طرف صاحب
صدر وغیرہ گئے ہیں کہ عرف عام سے مراد لغت ہے اور منقول کی پرچوتین قسمیں مذکور ہوئیں وہ چونکہ
کثیر الوقوع ہیں اس لئے صرف ان ہی تین پر اکتفا کیا گیا جبکہ علامہ تقی زانی نے تلویح میں اس کی سوائے
تسہیں بیان کی ہیں۔ قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے عقبہ قسموں کو چھوڑ دیا گیا تفصیل التشریح المنیب
میں دیکھئے۔

قولہ الأركان:۔ اركان جمع ركن بمعنى حبرء۔ ہر چیز کا قوی کنارہ۔ کہا جاتا ہے فلاں
رکن من اركان قوم یعنی فلاں اپنی قوم کے اشراف میں ایک شریف ہے اس کا مصدر روکنا۔ دابہ
بھی چوپایہ جو مذکر و مؤنث دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ تا اس میں وحدت کیلئے ہے۔ دب يدب
بمعنی ہاتھوں یا پیروں کے ذریعہ چلنا۔

قوله ذوات القواسم: ذوات جمع ذات بمعنى والا۔ قائم جمع قائمہ بمعنی پاؤں۔ الرابع صفت ہے قائم کی من بیان یہ ہے چار پاؤں والے سے مراد خیل و بغال و حیر ہیں۔ خیل اگر چہ بعد ہے لیکن وہ بمعنی گھوڑوں کا گروہ ہے اور بغال بکسر یا جمع ثعل بمعنی چر ہے اور حیر جمع حمار بمعنی گدھا ہے قوله الخاتمة:۔ جمع نامی جیسا کہ قضاة جمع قاضی۔ نامی بمعنی علم بخوانے والا یعنی نحوی، فعل سے متعلق مراح میں ہے کہ وہ بالفعل بمعنی کردن۔ اور بالکسر بمعنی کردار یعنی فعل رفع فاعل کے ساتھ کام کرنے اور کر فاعل کے ساتھ کام کو کہا جاتا ہے۔ فعل حقیقۃً اس چیز کا نام ہے جو فاعل سے بہادر ہو اور مجازاً اس چیز کے استعمال ہونے لگا جو فاعل کے ساتھ قائم ہو جیسے اکل کھانے والے کے ساتھ اور شرب پینے والے کے ساتھ قائم ہے پھر نحویوں نے اس کلمہ کے لئے نقل کر دیا جو مستقل بالذات ہونے کے علاوہ مقرر بالزمان بھی ہو قوله النظر:۔ نظر بضم نون جمع ناظر۔ بر وزن طَلَّاب جمع طالب۔ ناظر وہ ہے جو منسوب ہوئے علم ناظر ہو یعنی علم مناظرہ والے۔ دوران مصدر بمعنی گھومنا اور سرکٹ بر وزن عَثَب جمع عَثَب بمعنی گلی و کوچہ۔ صلوح بمعنی صلاحیت و استعداد۔

وان لم يترك معاً الاول بل يستعمل فيه أيضاً لشيء حقيقة ان استعمل في القول وهو المنقول عنه ومجازاً ان استعمل في الثاني وهو المنقول اليه كالامس فاذنه وجنحاً ولا للحيوان المفترس ثم نقل الى الرجل الشجاع لعلاقة بينهما وهي الشجاعة فاستعمل في الاول بطريق الحقيقة وفي الثاني بطريق المجازة

ترجمہ:۔ اور اگر اس کا معنی اول متروک نہ ہو بلکہ اس میں بھی استعمال ہو تو اس کا نام حقیقت رکھا جاتا ہے اگر معنی اول یعنی منقول عنہ میں استعمال ہو اور مجاز نام رکھا جاتا ہے اگر معنی دوم یعنی منقول الیہ میں استعمال ہو جیسے لفظ امس کہ وہ پہلے درندہ کے لئے وضع کیا گیا ہے پھر بہادر شخص کے لئے نقل کر لیا گیا کیونکہ دونوں کے درمیان علاقہ موجود ہے اور وہ بہادری ہے پس اس کا استعمال معنی اول میں حقیقت ہے اور معنی دوم میں بطور مجاز ہے

تشریح:۔ قوله وان لم يترك: یعنی جو لفظ معنی اول کو بالکل نہ چھوڑے بلکہ کبھی معنی اول میں استعمال ہو اور کبھی معنی دوم میں تو اگر وہ معنی اول میں مستعمل ہو تو اس کو حقیقت کہا جائے گا اور اگر معنی دوم میں مستعمل ہو تو اس کو مجاز کہا جائے گا چنانچہ لفظ امس جو درندہ کے لئے موضوع ہے وہ کبھی بہادر آدمی کے لئے بھی مستعمل ہوتا ہے تو اگر وہ درندہ کے معنی میں مستعمل ہو تو اس کا معنی اول ہے اور وہ منقول عنہ ہے تو اس کو حقیقت کہا جاتا ہے اور اگر بہادر آدمی کے معنی میں مستعمل ہو تو اس کا معنی دوم ہے اور وہ منقول الیہ بھی ہے تو اس کو مجاز کہا جاتا ہے۔

قوله المنقول عنه:۔ چند چیزیں یہاں جان لینا ضروری ہے ایک ناقل دوسری منقول او دوسری منقول عنہ اور چوتھی منقول الیہ۔ ناقل وہ ہے جو نقل کرے۔ منقول وہ لفظ ہے جس کو نقل کیا جائے۔ منقول عنہ وہ ہے جس سے شئی کو نقل کیا جائے۔ منقول الیہ وہ ہے جس کی طرف شئی کو نقل کیا جائے۔ منقول لفظ کی صفت ہے اور منقول عنہ و منقول الیہ دونوں معنی کی صفت ہیں اور ناقل فاعل کی صفت ہے۔

قوله لعلاقة بينهما:۔ مجاز کے لئے معنی اول و دوم کے درمیان ایک ایسا علاقہ ہونا ضروری ہے جس سے معنی دوم کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور معنی اول کو چھوڑ دے تو اگر دونوں کے درمیان علاقہ تشبیہ کا ہو تو اس مجاز کو استعارہ کہا جاتا ہے جیسے لفظ امس کا اطلاق بہادر آدمی پر و مفہ بہادری کی وجہ سے اور اگر علاقہ تشبیہ کا نہیں بلکہ سبب و لزوم و ظرفیت وغیرہ کا ہو تو اس مجاز کا نام مجاز مرسل ہے جیسے لفظ امس کا اطلاق قدرت و نعمت پر اس لئے کہ یہی دو معنی ہاتھ کے لئے ہوئے ہیں اور نعمت چونکہ ہاتھ سے عطا کی جاتی ہے اس لئے یہاں پر اطلاق مجاز مرسل ہے اس کی چوبیس قسمیں ہیں جو ملامتین میں تفصیل سے درج ہے۔

اما الحقيقة فلانها من حق فلان الامر ائبته او من. حقيقته اذ كنت منه على يقين فاذا كان اللفظ مستعملاً في موضوعه الاصل في فهو شئ مثبت في مقامه معلوم الدلالة عليه فلا بد من محاذ الشئ المحور. فاذا اتحد اللفظ في المعنى المجازي

فَلَا تَنْهَ مِنْ حَاجَازٍ شَيْءٍ يَجُوزُ وَلَا إِذَا تَعَدَّاهُ وَإِذَا اسْتَعْمَلَ اللَّفْظُ فِي الْمَعْنَى الْجَازِي فَقَدْ جَازَ مَكَانَهُ
الْأَوَّلُ وَمَوْضُوعُهُ الْأَصْلِيُّ

ترجمہ: — لیکن حقیقت تو اس لئے کہ وہ حق فلان الامر سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے میں نے اس کو ثابت کر دیا یا وہ حقیقت سے ماخوذ ہے جب کہ آپ اس کی طرف سے یقین پر ہوں تو اگر لفظ اپنے اصلی موضوع میں مستعمل ہو تو گویا وہ ایک شئی ہے جو اپنے مقام پر مثبت و معلوم الدلالة ہے اور جاز اس لئے ہے کہ وہ ماخوذ ہے جازالشیء بجوزہ سے جب کہ آپ اس سے گذر جائیں اور جب لفظ کو معنی جازی میں استعمال کر لیا تو وہ اپنی پہلی جگہ اور موضوع اصلی سے گذر گیا۔

تشریح: — قولہ مَا الْحَقِيقَةُ: یہ تہید ہے لفظ حقیقت کے ویرتسمہ کی کہ لفظ حقیقت بروزن فعل ہے جو بمعنی فاعل و یا مفعول ہے اگر بمعنی فاعل ہو تو وہ حق یا بمعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا پس حقیقت بمعنی ثابت ہوگا اور اس میں تاکا لحوق و جوبی ہوگا کیونکہ فعل جب کہ بمعنی فاعل ہو تو تاکا لحوق ضروری ہوتا ہے اور اگر بمعنی مفعول ہو تو وہ حق فلان الامر یعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا یا حقیقت سے جب کہ آپ یقین پر قائم رہیں اور فعل جب کہ بمعنی مفعول ہو تو اس میں چونکہ مذکر و مؤنث دونوں سے برابر ہوتے ہیں۔ اس لئے حقیقت میں تاکا تانیت کے لئے نہیں بلکہ وصفیت سے اسمیت کی طرف نقل کے واسطے مانا گیا ہے۔ خلاصہ یہ کہ حقیقت اگر فعل لازم سے مشتق ہو تو بمعنی فاعل ہوگا وہ حق بمعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا اور اگر فعل متعدی سے مشتق ہو تو بمعنی مفعول ہوگا وہ حق فلان الامر یعنی ثابت سے ماخوذ ہوگا یا حقیقت سے ماخوذ ہوگا جب کہ آپ یقین و اذعان پر قائم رہیں بشرح میں صرف آخر دونوں ماخذ کو بیان کیا گیا ہے جس سے یہ استفادہ ہے کہ تارح کے نزدیک حقیقت جو بروزن فعل ہے وہ صرف بمعنی مفعول ہے بمعنی فاعل نہیں۔

قولہ فَإِذَا كَانَ اللَّفْظُ: حقیقت میں لفظ چونکہ اپنے موضوع اصلی میں مستعمل ہوتا ہے اس لئے اس کو حقیقت کہا جاتا ہے گویا وہ ایسی شئی ہے جو اپنی جگہ مثبت و مستقر ہے جب کہ وہ حق فلان الامر یعنی ثابت سے ماخوذ ہو اور اگر حقیقت سے ماخوذ ہو تو وہ اس لئے کہ حقیقت نفس لفظ

کی طرف نظر کرتے ہوئے ہمیشہ معلوم الدلالة ہوتی ہے برخلاف جاز کہ وہ کبھی قرینہ ذریعہ معلوم الدلالة ہوتا ہے اور کبھی لفظ کی طرف نظر کرتے ہوئے معلوم الدلالة ہوتا ہے جب کہ جزا باللازم عقلی میں مستعمل ہو۔

قولہ واما الجاز: لفظ جاز بروزن مفعول مصدر بھی بمعنی اسم فاعل ہے جو جاز المكان بجوزہ سے مشتق ہے یہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ اس سے کوئی گذر جائے لہذا جاز کا معنی ہو گذر جانے والا اور لفظ جاز چونکہ اپنے معنی موضوع لے میں مستعمل نہیں ہوتا بلکہ دوسرے معنی کی طرف گذر جاتا ہے اس لئے اس کو جاز یعنی گذر جانے والا کہا جاتا ہے یہ بھی ممکن ہے جاز بمعنی اسم مفعول بمعنی گذرا ہوا ہو لیکن یہ اس وقت بجوزہ سے مشتق ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے جاز طرف مکان بمعنی محل گذر ہو اور مکلم چونکہ لفظ جاز میں معنی موضوع لے سے دوسرے معنی کی طرف گذر جاتا ہے اسی لئے اس کو جاز کہا جاتا ہے۔

قَالَ وَكُلُّ لَفْظٍ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى لَفْظٍ آخَرَ مُرَادِفٌ لَهُ إِنْ لَوَافَقَا فِي الْمَعْنَى وَمُبَايِنٌ لَهُ إِنْ اخْتَلَفَا فِيهِ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ ہر ایک لفظ نسبت دوسرے لفظ کے مرادف ہے اگر دونوں میں موافق ہوں اور مباین ہے اگر دونوں معنی میں مختلف ہوں۔

تشریح: — بیانہ کل لفظ: وہ معطوف ہے مصنف کے قول و ہوان لم یضطر الخ پر اور کل لفظ سے مراد کل لفظ مفرد ہے لیکن یہاں اس سے مراد عموم ہے کیونکہ یہ مقام تقسیم ہے جو شمولیت و عموم کا متقاضی ہوتا ہے۔

بیانہ فہو: ہو پرنا کا دخول اس قاعدہ کی بنا پر ہے کہ لفظ کل اگر متضاد ہو نہ کر غیر موسوف کی طرف تو اس کی خبر پرنا کا دخول جائز ہوتا ہے چنانچہ کل رجل فلدہم میں ہے۔

أَقُولُ مَا مَرَّ مِنْ تَقْسِيمِ اللَّفْظِ كَانَتْ بِالْقِيَاسِ إِلَى نَفْسِهِ وَبِالنَّظَرِ إِلَى نَفْسٍ مُخْتَلَاةٍ وَهَذَا

تقسیم و اللفظ بالقياس إلى غير من اللفاظ

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ لفظ کی گزشتہ تقسیم نفس لفظ اور اس کے نفس معنی کے لحاظ سے تھی اور یہ تقسیم لفظ کی دوسرے الفاظ کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: قولہ اقول مامر: اس عبارت کو ماقبل سے ربط پیدا کیا جاتا ہے کہ گزشتہ تقسیم جو لفظ مفرد کی ادات اور کلمہ واسم کی طرف ہے اور اسم کی تقسیم جزئی۔ کلی۔ مشترک۔ منقول حقیقت و مجازی طرف ہے یعنی ماقبل میں جو تقسیم گذری وہ نفس لفظ اور اس کے نفس معنی کے اعتبار سے تھی اور یہاں اس کا برعکس ہے یعنی نفس لفظ اور اس کے دوسرے الفاظ کے اعتبار سے ہے اس لئے کہ جس طرح لفظ ایک ہوتا ہے اور اس کے معنی متعدد ہوتے ہیں اسی طرح کبھی الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور ان کا معنی ایک ہوتا ہے جیسے اسم و لیت کہ دونوں کا معنی شیر ہے اور غیم و غیث دونوں کا معنی بارش ہے اسی طرح انسان و بشر۔

قولہ إلى نفسه: یہ فہم اور معانی ضمیر مجرور کا مرجع لفظ ہے یعنی گزشتہ تقسیم نفس لفظ اور نفس معنی کے اعتبار سے تھی اور یہ تقسیم لفظ آخر اور حال معنی کے اعتبار سے ہے کہ دونوں کے معنی میں اتحاد ہے یا اختلاف! بتقدیر اول مراد ہے اور بتقدیر دوم مباین۔

فاللفظ إذا نسبنا إلى لفظ آخر فلا يخلو إما أن يتوافقا في المعنى أن يكون معناهما واحداً أو يختلفا في المعنى أي يكون لأحدهما معنى وللآخر معنى آخر فإن كان متوافقين فهو مرادف واللفظان مترادفان أخذ من الترادف الذي هو كقول أحدهما خلف آخر كان المعنى مركوب واللفظان كالبان عليه فيكونان مترادفان كالبيت والاسد وإن كان مختلفين فهو مباین له واللفظان متباينان لأن المبانية المفارقة ومعنى اختلف المعنى لم يكن المركوب واحداً فيتحقق المفارقة بين اللفظين للمفارقة بين المركوبين كالإنسان والفرس

ترجمہ: پس جب ہم ایک لفظ کو دوسرے لفظ کی طرف نسبت کریں تو وہ دو حال سے نال نہیں۔ یا تو معنی میں دونوں موافق ہوں گے یا مختلف یعنی ایک لفظ کا ایک معنی ہوگا اور دوسرے کا دوسرا معنی ہوگا پس اگر دونوں ہم معنی ہوں تو وہ مترادف ہے اور دونوں لفظ مترادف ہیں جو ماخوذ ہیں اس مترادف سے جو ایک کا دوسرے کے پیچھے سوال ہوتا ہے گویا معنی سواری ہے اور دونوں لفظ سوار تو دونوں لفظ مترادف ہوئے جیسے لیت اور اسد اور اگر دونوں مختلف ہوں تو وہ لفظ دوسرے سے مباین ہوگا اور دونوں لفظ متباين ہوں گے اس لئے کہ مباینیت مفارقة کو کہا جاتا ہے۔ اور جب معنی مختلف ہو گئے تو سواری ایک نہ رہی لہذا دونوں لفظوں کے درمیان مفارقة متحقق ہو گئی کیوں کہ دونوں سوار بول کے درمیان تفرق و جہدائی ہے جیسے انسان و فرس۔

تشریح: قولہ فاللفظ: یعنی ایک لفظ کو اگر دوسرے لفظ کے ساتھ لحاظ کیا جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں کہ دونوں معنی میں موافق ہیں یا مخالف اگر دونوں معنی میں موافق ہیں یعنی الفاظ متعدد ہوں اور معنی ایک تو ہر ایک لفظ کو مترادف کہا جاتا ہے اور دونوں کو مترادفان اور درمیان کے تعلق کو مترادف کہا جاتا ہے جیسے انسان و بشر کہ دونوں کا معنی ایک یعنی آدمی ہے پس ان میں سے ہر ایک کو مترادف اور دونوں کو مترادفان اور ان کے درمیان کے رشتہ کو مترادف کہا جاتا ہے اور اگر دونوں معنی میں مخالف ہیں یعنی الفاظ متعدد ہیں اور معنی میں بھی متعدد تو ہر ایک کو متباين کہا جاتا ہے اور دونوں کو متباينان اور درمیان کے تعلق و رشتہ کو متباين کہا جاتا ہے جیسے انسان و فرس و من و کافر کہ دونوں کے معنی متعدد ہیں پس ہر ایک کو متباين اور دونوں کو متباينان اور درمیان کے تعلق کو متباين کہا جاتا ہے۔ اذالبناء سے اس امر پر تنبیہ ہے کہ مترادف و متباين دونوں لفظ کی اعتباری صفتیں ہیں کہ عقل جن کا بوقت نسبت اعتبار کرتی ہے خارج میں الگ سے اس کا کوئی وجود نہیں۔

قولہ ان يكون معناهما: اس عبارت سے توافق فی المعنی کو سمجھا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ کہ الفاظ متعدد ہوں اور معنی ایک نہ وہ کہ معنی بھی متعدد ہو اور دونوں میں موافقت من وجہ ہو اسی طرح ای یكون لاحدهما سے مختلفا فی المعنی کی وضاحت ہے کہ اس سے مراد یہ کہ ایک لفظ کے لئے ایک

معنی ہوا اور دوسرے کے لئے دوسرا معنی ہو۔

قولہ فہو مترادف :- مرادف اسم فاعل ہے باب افعال کا لغت میں اس کا معنی ہے اپنے پیچھے سوار کرنے والا اور مترادف اسم فاعل ہے باب تفاعل کا۔ لغت میں اس کا معنی ہے ایک کا دوسرے پیچھے سوار ہونے والا تو مرادف ایک کی طرف منسوب ہوا اور مترادف متعدّد کی طرف اس لئے مومرادف لکھا گیا کہ ہو کا مرجع لفظ ہے اور لے میں غیر مجرور کا مرجع بھی لفظ ہے جس کا معنی ہے ایک لفظ دوسرے لفظ کو سوار کرنے والا ہے اور اللفظان مترادفان کہا گیا کہ دونوں لفظ سوار ہونے والے ہیں جب کہ مرادف و مترادف بظاہر دونوں کا معنی ایک ہی تصور کرتا ہے البتہ زیادت بناء زیادت معنی پر دلالت کرتی ہے کہ ترادف بار بار سوار ہونے کو کہا جاتا ہے اور مرادف میں تکرار نہیں ہوتا۔ اس میں صرف ایک بار سوار ہونا کافی ہے۔ اسی طرح مباین اور متباین ہے۔

قولہ اخذ من الترادف :- یہ متعلق ہے مترادفان کے ساتھ مرادف کے ساتھ نہیں کیونکہ ترادف سے ماخوذ مرادف نہیں بلکہ مترادف ہوتا ہے جو ایک کا دوسرے کے پیچھے سوار ہونے کو کہا جاتا ہے لہذا معنی گویا سواری ہوا اور دونوں لفظ سوار اچانچہ اسد ولیث کے معنی شیر سواری ہوئے اور وہ دونوں سوار۔

قولہ وان کان مختلفین :- یعنی لفظ کے اگر دو معنی ہوں اور دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہوں تو ہر ایک معنی کو مباین کہا جاتا ہے کیونکہ مباینیت، مفارقت کو کہا جاتا ہے اور لغت وہاں ہوتی ہے جب کہ دو چیزوں میں اختلاف و جدائی ہو چنانچہ انسان و فرس کے معنی ایک دوسرے سے مخالف ہیں کہ انسان کا معنی آدمی ہے اور فرس کا معنی گھوڑا تو چونکہ دونوں معنوں میں اختلاف و جدائی ہے اس لئے دونوں مباین ہو گئے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ ظَنَّ أَنَّ مَثَلَ النَّاظِقِ وَالْفَصِيحِ وَمَثَلَ السَّيْفِ وَالْعَادِمِ مِنَ الْأَلْفَاظِ التَّرَادُفِ لَصِدْقِهَا عَلَى ذَاتٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ فَاسِدٌ لِأَنَّ التَّرَادُفَ هُوَ الْإِتِّحَادُ فِي الْمَقْصُودِ لَا الْإِتِّحَادُ فِي الذَّاتِ نَعْمَ الْإِتِّحَادُ فِي الذَّاتِ مِنْ لَوَازِمِ الْإِتِّحَادِ فِي الْمَقْصُودِ بَلْ

العكس

ترجید :- بعض لوگوں نے یہ گمان کر لیا کہ ناطق و فصیح اور سیف و عادم جیسے الفاظ بھی الفاظ مترادف سے ہیں کیونکہ وہ ذات واحدہ پر صادق آتے ہیں اور یہ غلط ہے کیونکہ ترادف اتحاد فی المقصود کا نام ہے نہ کہ اتحاد فی الذات کا۔ ہاں اتحاد فی الذات اتحاد فی المقصود کے لوازم سے ہے عکس کے بغیر۔

نکات :- قولہ ومن الناس :- یہ جواب ہے اس اعتراض کا کہ مترادف کی تعریف دخول غیرت میں نہیں کیونکہ ناطق اور فصیح جیسے الفاظ ذات واحدہ پر صادق آتے ہیں اسی طرح سیف و عادم جیسے الفاظ بھی ذات واحدہ پر صادق آتے ہیں پس وہ الفاظ مترادف ہوئے جب کہ ان کو الفاظ مترادف نہیں کہا جاتا ہے جواب یہ کہ الفاظ مترادف ہونے کے لئے مقصود میں اتحاد ضروری ہے اور یہاں پر مقصود ایک ہے۔ ناطق صاحب مبداء ادراک معقولات کو کہا جاتا ہے اور فصیح وہ آدمی ہے جو مجمع کلام کرتا ہو ظاہر ہے دونوں کا مقصود الگ الگ ہے اگرچہ مصداق و ذات دونوں کا ایک ہے اسی طرح سیف کا معنی ہے تلوار اور عادم کا معنی ہے خوب کاٹنے والا۔ ظاہر ہے ان دونوں کا معنی بھی جدا جدا ہے اگرچہ مصداق و ذات دونوں کا ایک ہے جب کہ ترادف کے لئے مقصود میں اتحاد ضروری ہے، ذات میں نہیں۔

قولہ نعم الاتحاد :- یہ ظن مذکور کے مثال کی طرف اشارہ ہے کہ اتحاد کی دو صورتیں ہیں ایک اتحاد فی الذات اور دوسری اتحاد فی المقصود۔ اتحاد فی الذات یہ ہے کہ کشتی اگرچہ دو ہوں لیکن ذات و مصداق دونوں کا ایک ہو مثلاً اسد ولیث کہ دونوں کا معنی شیر ہے۔

اتحاد فی الذات، اتحاد فی المقصود کے لوازم سے ہے یعنی اگر اتحاد فی المقصود ہو تو اتحاد فی الذات بھی ہو گا جیسا کہ مثال مذکور میں لیکن اگر اتحاد فی الذات ہو تو ضروری نہیں کہ اتحاد فی المقصود بھی ہو مثلاً اگر زید قاری ہو اور حافظ بھی تو مصداق زید ایک ہے لیکن قاری و حافظ دونوں کا مقصود ایک نہیں پس اتحاد فی المقصود عام ہوا اور اتحاد فی الذات خاص لہذا دونوں میں عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی خلاصہ یہ کہ ترادف میں جو اتحاد ہے اس سے مراد اتحاد فی المقصود ہے اور مذکورہ مثالوں

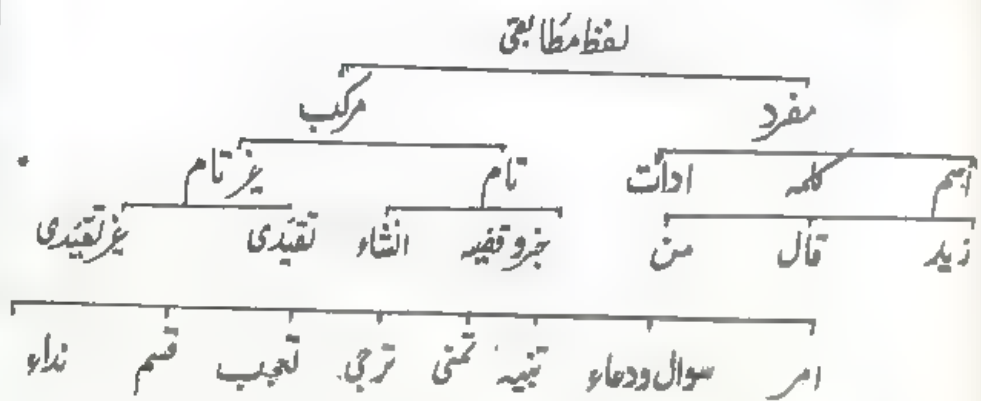
میں جو اتحاد ہے وہ اتحاد فی الذات ہے پس وہ الفاظ مترادف نہیں بلکہ الفاظ متباہینہ ہیں کیونکہ دونوں کا مفہوم ایک دوسرے کا غیر ہے۔ بعض لوگوں نے الفاظ مترادف کا انکار کیا ہے کہ الفاظ کی وضع ضرورت کی وجہ سے ہے اور جب ایک لفظ سے معنی حاصل ہو جائے تو دوسرے لفظ کی ضرورت نہ رہی وغیرہ

قَالَ وَأَمَّا الْمَرْكِبُ فَهُوَ أَمَّا تَامٌ وَهُوَ الَّذِي يَصِحُّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ أَوْ غَيْرُ تَامٍ وَالْتَامٌ إِنْ احْتَمَلَ الْبُصْدُقُ وَالْكَذِبُ فَهُوَ الْخَبَرُ وَالْمَقْضِيَّةُ وَإِنْ لَمْ يَحْتَمَلْ فَهُوَ الْأَنْشَاءُ فَإِنَّ ذَلِكَ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةً أَوَّلِيَّةً أَيْ وَضْعِيَّةً فَهُوَ مَعَ الْأَسْتِعْلَاءِ أَمْرٌ كَقَوْلِنَا اضْرِبْ أَنْتَ وَمَعَ الْخُضُوعِ سُؤَالٌ وَدَعَاءٌ وَمَعَ التَّسَاوِيِ التَّمَّاسُ وَإِنْ لَمْ يَدَلِّ فَهُوَ التَّبْيِيهُ وَيَنْدَرُجُ فِيهِ التَّمْنِي وَالتَّرَجُّي وَالتَّعْجِبُ وَالْقَسْمُ وَالنَّدَاءُ وَأَمَّا غَيْرُ التَّامِ فَهُوَ أَمَّا تَقْسِيدٌ كَالْحَيَوَانِ النَّاطِقِ وَأَمَّا غَيْرُ تَقْسِيدٍ كَالْمَرْكِبِ مِنْ أَسْمٍ وَادَاةٍ أَوْ كَلِمَةٍ وَادَاةٍ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ مرکب یا تو تام ہے اور وہ وہ ہے جس پر سکوت و خاموشی صحیح ہو یا غیر تام ہے اور مرکب تام اگر صدق و کذب کا احتمال رکھے تو وہ خبر و قضیہ ہے اور اگر احتمال نہ رکھے تو وہ انشاء ہے پس اگر طلب فعل پر دلالت اولیہ یعنی وضعیہ ہو تو وہ استعلاء کے ساتھ امر ہے چنانچہ ہمارا قول ہے اضرب انت اور خضوع کے ساتھ ہے تو سوال و دعا ہے اور تساوی کے ساتھ ہے تو التماس ہے اور اگر دلالت نہ کرے تو وہ تبیہ ہے جس میں تمنی و ترجی و تعجب قسم و نداء داخل ہیں اور یا غیر تام ہے تو وہ یا تقیدی ہے جیسے حیوان ناطق اور یا غیر تقیدی ہے جیسے وہ جو مرکب ہے اسم و ادات یا کلمہ و ادات سے۔

تشریح: — لیکن وہ اما المركب: ما قبل میں گذرا کہ لفظ جو بالمطابقتہ دلالت کرے اس کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب۔ مفرد کی تین قسمیں ہیں (۱) اسم (۲) کلمہ (۳) ادات اور مرکب کی دو قسمیں ہیں (۱) تام اور (۲) غیر تام۔ تام کو خبر و قضیہ کہا جاتا ہے اور غیر تام کی دو قسمیں ہیں (۱) تقیدی (۲) غیر تقیدی۔ تفصیلات آگے مذکور ہیں البتہ اجمال

نقشہ ذیل میں دیکھیں۔



أَقُولُ لِمَا فَرَعْنَا مِنَ الْمَفْرُودِ وَأَقْسَامِهِ شَرَعَ فِي الْمَرْكِبِ وَأَقْسَامِهِ وَهُوَ أَمَّا تَامٌ أَوْ غَيْرُ تَامٍ لِأَنَّهُ أَمَّا أَنْ يَصِحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ أَيْ يُفِيدُ الْمَخَاطَبَ فَاتِّدَلُّ تَامَةً وَلَا يَكُونُ حَسْبَ مُسْتَبْعَا لِلْفِعْلِ آخَرٍ يَنْتَظِرُ الْمَخَاطَبُ كَمَا إِذَا قِيلَ زَيْدٌ فَيَبْقَى الْمَخَاطَبُ مُنْتَظَرًا لِأَنَّ يُقَالُ قَائِمٌ أَوْ قَاعِدٌ مَثَلًا بِخِلَافِ مَا إِذَا قِيلَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَإِذَا انْ لَاحِظَ السَّكُوتُ عَلَيْهِ فَإِنَّ صَحَّ السَّكُوتُ عَلَيْهِ فَهُوَ الْمَرْكِبُ التَّامُّ وَإِلَّا فَهُوَ الْمَرْكِبُ النَّاْقِصُ وَغَيْرُ تَامٍ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مصنف نے جب مفرد اور اس کے اقسام سے فارغ ہو چکے تو اب مرکب اور اس کے اقسام کے بیان کو شروع فرمایا کہ وہ یا تام ہے یا غیر تام کیونکہ اس پر سکوت صحیح ہوگا یعنی مخاطب کو پورا فائدہ دے گا اور ایسے دوسرے لفظ کی طلب نہ کرے گا جس کا مخاطب کو انتظار ہے چنانچہ یہ کہا جائے گا کہ مخاطب یہ کہنے کا انتظار کرتا ہے مثلاً قائم یا قاعد بخلاف اس کے جب یہ کہا جائے زید قائم اور یا اس پر سکوت صحیح نہ ہو تو اگر اس پر سکوت صحیح ہو تو وہ مرکب تام ہے۔ ورنہ مرکب ناقص و غیر تام ہے۔

تشریح: — قولہ لما فرغنا: اس عبارت کو ما قبل کی عبارت سے ربط پیدا کیا گیا ہے کہ وہ لفظ جو بالمطابقتہ دلالت کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں مفرد و مرکب اور جب پہلی

قسم یعنی مفرد اور اس کے اقسام کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب اس کی دوسری قسم مرکب اور اس کے اقسام کی بحث کو بیان کیا جاتا ہے۔ یہ فیضہ شرطیہ لزومیہ عادیہ ہے اس ترتیب پر نظر کرتے ہوئے جس کا مصنف نے التزام کیا ہے اور مقصود اس سے یہ نبیہ کرنا ہے کہ یہ دوسری بحث کی ابتداء ہے ماقبل کا تتمہ نہیں۔

قولہ ان یفید: - مرکب کی دو قسمیں ہیں تام و ناقص۔ مرکب تام کی تعریف چونکہ وجودی ہے اور مرکب ناقص کی عدلی اور یہ عدلی وہ ہے جو تعریف و وجودی پر عدم طاری ہوتا ہے اس لئے پہلے مرکب تام کی تعریف کو بیان کیا گیا اور یہ عبارت تفسیر ہے بمع السکوت علیہ کی لیکن اس تفسیر سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ مرکب تام وہ ہے جس سے جدید فائدہ حاصل ہو چنانچہ الارض تحتنا اور السماء فوقنا وغیرہ سے چونکہ جدید فائدہ ہوتا ہے کیونکہ ان کا معنی پہلے ہی سے حاصل ہے لہذا وہ مرکب تام نہ ہوگا اسی وجہ سے میر سید شریف جرجانی نے بھی اگرچہ مرکب تام و ناقص کی تعریف کو بیان کیا ہے لیکن برعکس یعنی امان یفید الخطاب فائدہ تامہ ای بمع السکوت علیہ۔ اس تقدیر پر فائدہ تامہ کی تفسیر بمع السکوت علیہ ہو جائے گی اور یہ شبہ نہ ہوگا کہ فائدہ تامہ سے مراد جدید فائدہ ہے بلکہ وہ ہے جس پر سکوت صحیح ہو۔

قولہ ولا یكون: - بمع السکوت چونکہ متن کی عبارت ہے اس لئے اس کی وضاحت کے لئے ایک تفسیر لفظ الخطاب سے بیان کا لیکن اس میں بھی قدرے ابہام تھا جس کی وضاحت کے لئے یہ دوسری تفسیر بیان کی گئی کہ سکوت مشکم کے صحیح ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مرکب کسی دوسرے لفظ کا اس طرح مقتضی نہ ہو جیسے کہ محکوم علیہ مقتضی ہوتا ہے محکوم بہ کا اور محکوم بہ مقتضی ہوتا ہے محکوم علیہ کا یعنی مخاطب کو اس مرکب کے بعد ایسا انتظار نہ رہے جیسا کہ محکوم علیہ کے بعد محکوم بہ کا یا اس کے برعکس کا انتظار رہتا ہے۔

اس تفسیر سے وہ اعتراض بھی مندرج ہو گیا کہ ضرب زید مرکب تام ہونے سے خارج ہو جائے ہے کیونکہ اس پر مشکم کا سکوت صحیح نہیں اس لئے کہ مخاطب کو اس کا انتظار باقی رہتا ہے کہ مضروب کون ہے؟ حاصل دفع یہ کہ انتظار یہاں پر کسی رکن کلام کا نہیں بلکہ امر زائد کا ہے جس

سے مرکب تام ہونے میں نقص لازم نہیں آتا ہے

قولہ کما اذا قيل: - یہ انتظار مخاطب کی مثال ہے کہ جب صرف زید کہا جائے تو مخاطب کو اس امر کا انتظار باقی رہ جائے کہ وہ قاعدہ ہے یا جالس یا ناظم یا حافظ یا قاری لیکن جب زید قائم یا زید جالس یا حافظ و قاری کہا جائے تو انتظار ختم ہو جائے کیونکہ اس میں رکن کلام یعنی حکم علیہ و محکوم بہ دونوں موجود ہیں۔

قولہ فان صح السکوت: - یعنی جس کے لفظ کا جزء معنی مقصود کے خبر پر دلالت کرتا ہے اگر اس پر سکوت صحیح ہے جیسے اللہ موجود۔ العلم نور تو مرکب تام ہوتا ہے۔ وجہ تسمیہ ظاہر ہے کہ وہ فائدہ دینے میں تام و مکمل ہوتا ہے لیکن اگر اس پر سکوت صحیح نہ ہو جیسے رسول اللہ اور علم الشریعہ میں تو مرکب ناقص ہے۔ اس کی بھی وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے کہ وہ فائدہ دینے میں ناقص و نامکمل ہے۔

والمركب التام اما ان يحتمل الصدق والكذب فهو الخبر والقضية أولا يحتمل
فهو الانشاء

ترجمہ: - اور مرکب تام یا اصدق و کذب کا احتمال رکھتا ہے تو وہ خبر و قضیہ ہے یا احتمال نہیں رکھتا ہے تو وہ انشاء ہے۔

تشریح: - قولہ والمركب التام: - مرکب تام کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ اگر وہ صدق و کذب کا احتمال رکھے تو وہ خبر و قضیہ ہے جیسے العلماء ورثة الانبياء اور اگر صدق و کذب کا احتمال نہ رکھے تو انشاء ہے جیسے فاقروا ما تيسر من القرآن۔ فاعملوا و بحکم و ایدکم الی المرافق۔

اعتراض خبری اس تعریف میں دو لازم آتا ہے اس لئے کہ صدق کہتے ہیں خبر کا واقع

کے مطابق ہونا اور کذب کہتے ہیں خبر کا واقع کے مطابق نہ ہونا تو خبر کی تعریف چونکہ صدق و کذب پر موقوف ہے اور صدق و کذب کی تعریف بھی خبر پر موقوف ہے کہ وہ صدق و کذب کی تعریف کا جز ہے اسی کو ذکر کیا جاتا ہے جو محال ہے۔ اور جو تعریف محال کو مستلزم ہو وہ خود محال و باطل ہوتی ہے۔ جواب صدق و کذب جو خبر کی تعریف کا جز ہیں وہ بدیہی و مشہور ہیں جن سے ہر کوئی واقف ہے پس وہ تعریف کا محتاج نہیں۔ جو خبر پر موقوف ہونا لازم آئے کیونکہ تعریف نظر کی ہوتی ہے البتہ بدیہی کے لئے تنبیہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس وجہ سے کچھ لوگوں نے صدق و کذب کا معنی مذکور کے علاوہ یہ بیان کیا ہے کہ نسبت ایقاعیہ یا انتزاعیہ کا واقع کے مطابق ہونا صدق ہے اور ان کا واقع کے مطابق نہ ہونا کذب ہے یا یہ کہ حکایت کا محکی غب کے مطابق ہونا صدق ہے اور ان کا واقع کے مطابق نہ ہونا کذب ہے۔

فَإِنْ قِيلَ الْخَبَرُ مَا أَنْ يَكُونَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ أَوْ لَا فَإِنْ كَانَ مُطَابِقًا لِلْوَاقِعِ كَمْ يَحْتَمِلُ الْكَذِبَ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُطَابِقًا لَمْ يَحْتَمِلِ الصِّدْقَ فَلَا خَبَرَ دَاخِلٌ فِي الْحَدِّ فَقَدْ يَجَازِي عَنْهُ بَأْتِ الْمُرَادِ بِالْوَاوِ الْوَاوِ الْأَوَّلِ أَوْ الْفَاصلَةِ بِهِ عَنِ أَنَّ الْخَبَرَ هُوَ الَّذِي يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكَذِبَ فَكُلُّ خَبَرٍ صَادِقٍ يَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَكُلُّ خَبَرٍ كَاذِبٍ يَحْتَمِلُ الْكَذِبَ فَجَمِيعُ الْخَبَائِرِ دَاخِلَةٌ فِي الْحَدِّ

ترجمہ: پس اگر اعتراض کیا جائے کہ مرکب تام آیا واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو کذب کا احتمال نہیں رکھے گا اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو صدق کا احتمال نہیں رکھے گا پس کوئی خبر نہیں جو تعریف میں داخل ہو تو اس کا جواب بایں طور دیا جاتا ہے کہ تعریف میں واو واصلہ سے مراد اوفاصلہ ہے معنی یہ ہے کہ خبر وہ ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے پس ہر خبر صادق، صدق کا احتمال رکھے گی اور ہر خبر کاذب کذب کا احتمال رکھے گی لہذا تمام خبریں تعریف میں داخل ہو جائیں گی۔

تشریح: قولہ فان قيل :- یہ اعتراض شارح کی طرف سے خبر کی تعریف مذکور پر ہے کہ خبر واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق ہے تو کذب کا احتمال نہ رکھے گی کیونکہ دونوں میں سے ایک دوسرے کی ضد ہے اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو صدق کا احتمال نہ رکھے گی کیونکہ یہ بھی اس کی ضد ہے اور دونوں میں سے ایک جب کسی چیز پر صادق آئے تو دوسرا اس پر قطعاً صادق نہ آئے گا۔

قولہ فقد يجاب عنه :- یہ جواب جو اعتراض مذکور کا بعض لوگوں نے دیا ہے اس سے قبل یہ تمہید بیان کی جاتی ہے کہ حروف عاطفہ میں ایک حرف واو ہے اور دوسرا واو اولے دو چیزوں کے درمیان فصل و جدائی کرنے کے لئے آتا ہے دوم دو چیزوں کو وصل اور ملانے کے لئے آتا ہے چنانچہ قرآنید و بکر کا معنی ہوا کہ زید اور بکر دونوں نے پڑھا لیکن قرآنید اور بکر کا معنی ہوا کہ زید یا بکر میں سے کسی ایک نے پڑھا تو بتقدیر اول وصل متصور ہوتا ہے یعنی فعل قرأت میں زید و بکر دونوں شریک ہیں لیکن بتقدیر دوم فصل متصور ہوتا ہے یعنی فعل قرأت سے صرف زید منف ہے یا صرف بکر۔ جواب کا خلاصہ یہ کہ خبر کی تعریف میں صدق و کذب کے درمیان جو واو مذکور ہے وہ معنی او ہے اور او چونکہ دو چیزوں کے درمیان فصل و جدائی کے لئے آتی ہے لہذا معنی یہ ہوا کہ خبر وہ ہے جو صدق یا کذب کا احتمال رکھے یعنی خبر یا تو صادق ہوگی یا کاذب پس جو خبر صادق ہوگا وہ صدق کا احتمال رکھے گی اور جو خبر کاذب ہوگی وہ کذب کا احتمال رکھے گی یہ بلاشبہ درست ہے۔ لیکن اگر یہ کہا جائے کہ وہ خبر ہے جو صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھے تو درست نہیں کہ جو خبر صدق کا احتمال رکھے گی وہ کذب کا نہیں اور جو خبر کذب کا احتمال رکھے گی وہ صدق کا نہیں۔

وهذا الجواب غير مرضي لأن الاحتمال لا معنی له بل يجب أن يقال ما صدق أو كذب والحق في الجواب أن المراد احتمال الصدق والكذب بمعنى النظر إلى مفهوم الخبر ولا شك أن قولنا السماء فوقنا إذا جردنا النظر إلى مفهوم اللفظ لم نقدر الخارج احتملا عند العقل الكذب في قولنا اجتماع النقيضين موجود يحتمل الصدق بمعنى النظر إلى مفهومه فحصل التقسيم

أَنَّ الْمَرْكَبَ التَّامَّ إِنِّ احْتِمَالَ الْحَقِّ وَالْكَذِبِ بِحَسَبِ مَقْصِدِهِمْ فَهَمُّوْا الْخَيْرُ وَالْإِلَافَةُ

ترجمہ :- اور یہ جواب ناپسندیدہ ہے اس لئے کہ اس وقت احتمال کا کوئی معنی نہیں بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ جو صادق یا کاذب ہو اور جواب حقیقی یہ ہے کہ احتمال صدق و کذب سے مراد یہ ہے کہ محض مفہوم خبر کے لحاظ سے ہو اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہمارا قول السماء فوقنا جب کہ ہم صرف مفہوم لفظ کی طرف نظر کریں اور خارج کا اعتبار نہ کریں عقل کے نزدیک کذب کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ہمارا قول اجتماع النقيضين موجود صدق کا احتمال رکھتا ہے اپنے مفہوم کے لحاظ سے تو وہ خبر سے ورنہ انشاء ہے۔

تشریح :- قولہ وَهَذَا الْجَوَابُ :- جواب مذکور چونکہ ضعیف ہے جیسا کہ قدیر جاب ذکر فرمایا ہے استفادہ اسے اس عبارت سے اس کو رد کیا جاتا ہے کہ یہ جواب ناپسندیدہ ہے کیونکہ خبر جو بصادق ہوگی یا کاذب تو احتمال کا ذکر کوئی معنی نہیں رکھے گا اس لئے کہ احتمال شک و اتریب پر دال ہے بلکہ یہ کہنا ضروری ہے کہ خبر وہ ہے جو صادق یا کاذب ہو۔

غیر معنی کہا گیا۔ غیر صحیح اس لئے نہیں کہ لفظ احتمال مستدرک و زائد ہے جس کا حذف ضروری ہے اور تعریف کا لفظ زائد پر مشتمل ہونا اس کی صحت کے منافی نہیں۔ اسی وجہ سے آگے والحق فی الجواب کہا گیا ہے والصحیح فی الجواب نہیں۔

قولہ والحق فی الجواب :- یعنی عمدہ اور پسندیدہ جواب یہ کہ احتمال صدق و کذب سے مراد یہ ہے کہ محض مفہوم خبر کے لحاظ سے ہو چنانچہ السماء فوقنا والارض تحتنا اگرچہ خارج کے اعتبار سے صادق ہیں لیکن مفہوم خبر کے لحاظ سے صدق کے علاوہ کذب کا بھی احتمال رکھتے ہیں اسی طرح اجتماع النقيضين موجود اور ارتفاع النقيضين موجود اگرچہ خارج کے اعتبار سے کاذب ہیں لیکن مفہوم خبر کے لحاظ سے کذب کے علاوہ صدق کا بھی احتمال رکھتے ہیں۔ غلط ہے یہ کہ مرکب تام کی دو قسمیں خبر و انشاء مفہوم و ماہیت کے اعتبار سے ہیں کہ اگر ان کی بابت و مفہوم صدق و کذب کا احتمال رکھے تو خبر و قضیہ ہے ورنہ انشاء ہے۔

وَمِنْ ثَمَاتِ أَنْ يَكُنَّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةٌ وَضَعِيَّةٌ أَوْ لَا يَدُلُّ فَإِنَّ دَلَّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ دَلَالَةٌ وَضَعِيَّةٌ فَلَمَّا أَنْ يَقَارَنَ الْأَسْتَعْلَاءُ أَوْ يُقَارَنَ التَّسَاوِي أَوْ يُقَارَنَ الْخَضُوعُ فَإِنَّ قَارَنَ الْأَسْتَعْلَاءَ فَهُوَ أَمْرٌ وَإِنْ قَارَنَ التَّسَاوِي فَهُوَ التَّمَسُّسُ وَإِنْ قَارَنَ الْخَضُوعَ فَهُوَ سَوَالٌ وَدَعَاءٌ

ترجمہ :- اور وہ یا تو دلالت کرے گا طلب فعل پر دلالت وضعیہ یا دلالت نہیں کرے گا۔ اگر دلالت کرے طلب فعل پر دلالت وضعی تو آیا مقارن ہوگا استعلاء کے ساتھ یا تساوی کے ساتھ یا خضوع کے ساتھ پس اگر مقارن ہو استعلاء کے ساتھ تو وہ امر ہے اور اگر مقارن ہو تساوی کے ساتھ تو وہ التماس ہے اور اگر مقارن ہو خضوع کے ساتھ تو وہ سوال و دعاء ہے۔

تشریح :- قولہ وَهُوَ أَمَّا :- یہ قسم ہے انشاء کی کیونکہ موضوع خبر کا مرجع انشاء ہے جو ما قبل میں ذکر کیا کہ وہ مرکب تام ہے جو صدق و کذب کا احتمال رکھے یعنی وہ جو کسی واقعہ کی حکایت نہ کرے بلکہ سرے سے کوئی نئی بات پیدا کرے اسی وجہ سے اس کو انشاء کہا جاتا ہے۔ کہ اس کا معنی ہے پیدا کرنا چنانچہ ائمت بالماء و افرء والصلوة وغیرہ کسی واقعہ کی حکایت نہیں کرتا بلکہ سرے سے پانی کی طلب اور نماز پڑھنے کا حکم پیدا کرتا ہے۔ مصنف نے انشاء کی چار قسمیں بیان کی ہیں۔ امر و دعا التماس۔ تنبیہ۔ اور تنبیہ میں انہوں نے یہ پانچ قسمیں داخل فرمائی ہیں۔ تمنی۔ ترجی۔ ندای۔ تعجب قسم اور دو قسم نئی و استفہام سے متعلق سکوت اختیار کیا ہے۔ شرح میں ان سے متعلق تفاعل سے بیان کیا جائیگا البتہ ان چاروں قسموں کی دلیل حصر یہ کہ انشاء یا طلب فعل پر وضعی طور پر دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت کرتا ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں آیا استعلاء کے طور پر ہے یا تساوی یا خضوع کے طور پر اگر استعلاء کے طور پر ہے تو امر ہے چنانچہ اساذ شاگرد سے کہے افرء الكتاب اور اگر تساوی کے طور پر ہے تو التماس ہے چنانچہ ایک دوسرے دوست سے کہے اجلس معنا اور اگر خضوع کے طور پر ہے تو سوال و دعاء ہے۔ چنانچہ بندہ رب تعالیٰ سے عرض کرے۔ ربنا آتنا فی الدنیا حسنة و فی الآخرة حسنة و قنا عذاب النار۔ اور اگر انشاء طلب فعل پر وضعی طور پر دلالت نہ کرے تو تنبیہ ہے اس میں تمنی۔ و ترجی۔ و ندای و تعجب و قسم بھی داخل ہیں۔ نقشہ ذیل سے

میں دیکھتے۔

انشاء

ار	النَّاس	سؤال ودعاء	دلائل وغرضی		
			تمنی	نداء	تعجب

قولہ وضعیۃ:۔ متن میں وضعیہ کے ساتھ اولیہ بھی مذکور ہے لیکن شرح میں اس کو ترک کیا اس امر پر تنبیہ کے لئے کہ اس تقسیم میں اس کا کوئی دخل نہیں اور متن میں جو اس کو بیان کیا گیا وہ عبارت قوم کی اتباع کی بناء پر اسی وجہ سے اولیہ کی تفسیر وضعیہ سے کی گئی کہ اس کی مراد واضح ہو جائے۔

قولہ الاستعلاء:۔ مصدر ہے باب استفعال کا جو ماخوذ ہے علو بمعنی رفعت و بلندی سے اور رفعت سے مراد واقعی نہیں بلکہ اظہار رفعت ہے ہی حال تساوی بمعنی برابری اور خضوع بمعنی فروتنی و عاجزی کے متکلم مخاطب کو برابر یا اس سے اپنے کو چھوٹا تصور کرے اگرچہ واقعۃً الیاء ہو۔

قولہ امر:۔ امر والناس ودعاء وسؤال تینوں کی وجہ سے سیم ظاہر ہے کیونکہ امر بمعنی حکم و فرمان ہے اور متکلم جب فعل کی طلب بطور استعلاء کرتا ہے تو اس میں بھی حکم پایا جاتا ہے اور الناس ماخوذ ہے التمس الشی من فلان سے جو مانگنے اور طلب کرنے کے معنی میں آتا ہے اور ظاہر ہے یہ معنی بھی فعل کی طلب بطور تساوی میں موجود ہے اور دعاء یا سوال کا معنی ہے مدد طلب کرنا اور یہ معنی بھی فعل کی طلب بطور خضوع میں موجود ہے۔

وَأَنَّهُ قَدْ دَلَّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ بِالْوَضْعِ أَحْتَرَاذًا عَنِ الْإِخْبَارِ الدَّالِّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ لَا بِالْوَضْعِ فَإِنَّ قَوْلَنَا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّلَاةُ أَوْ أُطْلِبُ مِنْكَ الْفِعْلُ دَالٌّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِوَضْعٍ لَطَلَبِ الْفِعْلِ بَلْ لِلْإِخْبَارِ عَنْ طَلَبِ الْفِعْلِ

ترجمہ:۔ اور دلالت کو وضع کے ساتھ ان اخبار سے احتراز کے لئے مقید کیا گیا جو طلب فعل پر وضع کے بغیر دال ہیں اس لئے کہ ہمارا قول کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّلَاةُ یا اطلب منك الفعل طلب فعل پر دلالت کرتا ہے لیکن وہ طلب فعل کے لئے موضوع نہیں بلکہ وہ طلب فعل کی خبر دینے کے لئے موضوع ہے۔
 شرح:۔ قولہ وانما قید:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ما قبل میں دلالت کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟۔ جواب یہ کہ دلالت کو وضع کے ساتھ مقید کرنے کی وجہ ان اخبار سے احتراز کرنا ہے جو طلب فعل پر وضع کے بغیر دلالت کرتے ہیں چنانچہ ہمارا قول کُتِبَ عَلَيْكُمُ الصَّلَاةُ کا معنی ہے تم لوگوں پر نماز فرض کی گئی اور اطلب منك الفعل کا معنی ہے میں تم سے فعل طلب کرتا ہوں۔ طلب فعل کے لئے موضوع نہیں البتہ طلب فعل کی خبر دینے کے لئے موضوع ہیں۔ سوال یہاں پر کلام تقسیم النشاء میں ہے اور یہ جملہ خبریہ ہیں تو وہ مقسم میں داخل ہی نہیں تو اخراج کی ضرورت کیا؟ جواب ان خبروں سے احتراز کا مقصد مطلقاً احتراز نہیں بلکہ یہ ہے کہ جب ان خبروں کو مجازاً انشاء کے طور پر طلب فعل کے لئے استعمال کیا جائے تو ان پر امر کی تعریف مہادق آجائے گی پس اس وجہ سے احتراز کی ضرورت پیش آئے گی لیکن یہ جواب صحیح نہیں اس لئے کہ ان خبروں کا انشاء میں داخل ہونا فرع ہے ان کے مرکب تام میں داخل ہونے کی اور مرکب تام قسم ہے دال بالمطابقت کی اور طلب فعل پر ان خبروں کی دلالت مطابقی نہیں بلکہ التزامی ہے پس یہ مقسم سے خارج ہوئیں لہذا احتراز کی ضرورت نہیں البتہ جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مقسم سے غفلت کی بناء پر چونکہ ان خبروں پر تعریف مہادق آنے کا احتمال ہے اس لئے وضع کی قید مراحۃً بیان کی گئی تاکہ ظاہراً احتراز ہو جائے۔

وَأَنَّهُ قَدْ دَلَّ عَلَى طَلَبِ الْفِعْلِ فَهُوَ تَبْيِيهُ لَأَنَّهُ يَنْبَغُ عَلَى مَا فِي صَدْرِ الْمُتَكَلِّمِ وَيَنْبَغُ فِيهِ التَّمْنَى وَالتَّرَجَّى وَالتَّوَدُّعُ وَالْقَسَمُ

ترجمہ:۔ اور اگر انشاء طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے کیونکہ وہ اس امر پر تنبیہ کرتا ہے جو متکلم کے دل میں ہوتا ہے اور اس قسم میں تمنی و ترجی و تودع و لعجب و قسم داخل ہیں۔

تشریح: قولہ وان يدل: انشاء کی دو صورتیں ہیں ایک وہ جو طلب فعل پر دلالت کرے دوسری وہ جو طلب فعل پر دلالت نہ کرے پہلی صورت کو جب مکمل کر چکے تو اب دوسری صورت کو بیان کیا جائیگا کہ انشاء اگر طلب فعل پر دلالت نہ کرے تو وہ تنبیہ ہے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس امر پر تنبیہ و مطلع کرتی ہے جو متکلم کے دل میں ہے۔

قولہ نیدرج فیہ: انشاء کی قسم جو تنبیہ ہے اس میں تہی۔ وترجی و نداء و تہی و قسم بھی داخل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس چیز پر تنبیہ کرتا ہے جو متکلم کے دل میں ہے چنانچہ بیت الکجۃ اعیاناً نایس حرف لیت اس امر پر تنبیہ کرتا ہے کہ متکلم کی یہ خواہش ہے کہ کجہ اس کی نگاہ کے رو برو ہو۔

وَلَقَائِلُ أَنْ يَقُولَ الْإِسْتِفْهَامُ وَالنَّهْيُ خَارِجَانِ مِنَ الْقِسْمَةِ أَمَّا الْإِسْتِفْهَامُ فَلَا نَهْيَ لَابِلِيْقٍ جَعَلَ مِنَ النَّبِيَةِ لِأَنَّكَ اسْتَعْلَامٌ مَا فِي ضَمِيرِ الْمُخَاطَبِ لَا تَنْبِيْهٌ مَا فِي ضَمِيرِ الْمُتَكَلِّمِ وَأَمَّا النَّهْيُ فَلَعَلَّ فِي دُخُولِهِ تَحْتَ الْأَمْرِ لِأَنَّ دَالَّ عَلَى طَلْبِ التَّرْكِ لَعَلَّ طَلْبَ الْفِعْلِ لَكِنَّ الْمَصْنُفَ أَدْرَجَ الْإِسْتِفْهَامَ تَحْتَ النَّبِيَةِ وَلَمْ يُعْتَبرِ الْمُنَاسِبَةَ لِلنَّهْيَةِ وَالنَّهْيُ تَحْتَ الْأَمْرِ بِأَعْلَى أَنْ التَّرْكَ وَهُوَ كَيْفَ النَّهْيِ لَا عَدَمُ الْفِعْلِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ فِعْلًا وَلَوْ أَدْرَجْنَا الْإِسْتِفْهَامَ فِي الْقِسْمَةِ قُلْتُ الْإِنشَاءُ أَمَّا أَنْ لَا يَدُلُّ عَلَى طَلْبِ شَيْءٍ بِالْوَضْعِ فَهُوَ النَّبِيَةُ أَوْ يَدُلُّ فَلَا يَخْلُو أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ فَهُوَ الْإِسْتِفْهَامُ أَوْ غَيْرُهَا مَا أَنْ يَكُونَ مَعَ الْإِسْتِعْلَاءِ فَهُوَ أَمْرٌ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ الْفِعْلُ وَنَهْيٌ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ التَّرْكَ أَوْ يَكُونَ مَعَ التَّسَاوِيِ فَهُوَ الْقَاسُ أَوْ مَعَ الْخُضُوعِ فَهُوَ السَّوَالُ

ترجمہ: اور کہنے والے کے لئے یہ کہنے کا حق ہے کہ استفہام اور نہی دونوں تقسیم سے خارج ہیں استفہام تو اس لئے کہ اس کو تنبیہ کی قسم سے قرار دینا مناسب نہیں کیونکہ وہ مخاطب کے مافی الضمیر کو معلوم کرتا ہے نہ کہ متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ اور نہی اس لئے کہ وہ تحت الامر داخل نہیں کیونکہ نہی طلب

ترک پر دال ہوتی ہے۔ نہ کہ طلب فعل پر لیکن مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کیا ہے اور مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا ہے اور نہی کو امر کے تحت اس بناء پر داخل کیا ہے کہ وہ کف نفس ہے نہ کہ فعل کا عدم اس سے جس کی شان فعل ہونا ہے اور اگر ہم ان کو تقسیم میں داخل کرنا چاہیں تو ہیں کہیں گے کہ انشاء یا تو بالوضع دلالت نہ کر گیا کسی شے کی طلب پر یا دلالت کرے گا دو حال سے خالی نہیں یا تو مطلوب فہم ہے اور نہ استفہام ہے یا اس کا غیر ہے پس یا تو استعلاء کے ساتھ ہے تو وہ امر ہے اگر مطلوب فعل ہے اور نہی ہے اگر مطلوب ترک یعنی عدم فعل ہے یا تساوی کے ساتھ ہے تو وہ التماس ہے یا خضوع کے ساتھ ہے تو وہ سوال ہے۔

تشریح: قولہ ولقائل: مصنف نے جو انشاء کی تقسیم بیان کیا ہے اس پر جو اشکال پیدا ہوتا ہے خارج اس عبارت سے اس کو نقل کر کے اپنی طرف سے اس کا جواب دیتے ہیں وہ اشکال یہ کہ استفہام اور نہی دونوں انشاء سے خارج ہیں اس لئے کہ استفہام کا امر والتماس و دعاء میں داخل نہ ہونا تو ظاہر ہے لیکن تنبیہ میں اس لئے داخل نہیں ہو سکتا کہ استفہام سے مخاطب کے مافی الضمیر کو دریافت کرنا ہوتا ہے اور تنبیہ میں اس کا برعکس ہے کہ اس سے متکلم کے مافی الضمیر کو ظاہر و تنبیہ کرنا ہوتا ہے لہذا دونوں میں دو اعتبار سے فرق ہوا ایک متکلم و مخاطب کے اعتبار سے اور دوسرا استفہام میں طلب و دریافت اور تنبیہ میں ظاہر و تنبیہ کرنے کے اعتبار سے جب کہ مصنف نے استفہام کو تنبیہ میں داخل کیا ہے۔ اسی طرح نہی کا ان اقسام میں داخل نہ ہونا ظاہر ہے اور امر میں بھی وہ داخل نہیں ہو سکتی کیونکہ امر کی وضع طلب فعل کے لئے ہوتی ہے اور نہی کی وضع طلب ترک کے لئے حالانکہ مصنف نے نہی کو امر کے تحت داخل کیا ہے۔ اس طور پر کہ نہی سے مطلوب فعل سے کف نفس ہے اور کف نفس بھی فعل ہے اور امر سے بھی مطلوب فعل ہے۔

قولہ لم یعبر عن المناسبت: یعنی مصنف نے مناسبت لغویہ کا اعتبار نہیں کیا البتہ جمہور نے اس کا اعتبار کیا ہے لیکن وہ بہت سی قسموں میں پوری نہیں اتر پائیں چنانچہ نہی میں متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ مقصود نہیں بلکہ مخاطب کو متوجہ کرنا ہوتا ہے اسی طرح قسم میں بھی مقصود متکلم کے مافی الضمیر پر تنبیہ نہیں بلکہ ذہن مخاطب میں جواب قسم کی طرف و رغلاہ مقصود ہوتا ہے۔ اسی وجہ

سے تعقل اقسام کے پیش نظر مصنف نے استفہام کو تنبیہ کے تحت داخل کر دیا ہے اور لغوی مناسبت کا کوئی لحاظ نہیں کیا ہے۔

قولہ ہو کف النفس :- یہی سے متعلق متکلمین کی دو جماعت ہیں ایک جماعت یہ کہ یہی سے مطلوب کف نفس ہے۔ عدم فعل نہیں جیسا کہ وہ متبادر ہے کیونکہ عدم فعل مستمر الازل ہوتا ہے جو بندہ کی قدرت و اختیار سے بالاتر ہے اور نہ اس کے حاصل کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے جب کہ جو فعل اختیاری ہوتا ہے وہ بندہ کے حاصل کرنے سے حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ تکلیف مالا یطاق محال ہے اسی وجہ سے یہی سے کف نفس عن الفعل مراد لیا گیا پس اس اعتبار سے یہی مشارک امر ہو جائے گا یا اس طور کہ دونوں سے مطلوب فعل ہے۔ البتہ یہی سے مطلوب ایک فعل مخصوص یعنی کف نفس ہے اس تقدیر پر یہی امر کے تحت داخل ہو جائے گا یا اس طور کہ امر کی تعریف طلب امر میں غیر کف کی قید کا لحاظ کر لیا جائے دوسری جماعت کا خیال ہے کہ یہی سے مطلوب عدم فعل ہے اور وہ فعل اختیاری ہے کہ بندہ کو اختیار ہے کہ فعل کو کرے اور یہ بھی اختیار ہے کہ نہ کرے اس اعتبار سے کہ فعل کو نہ کیا جائے اس کا استمرار زائل ہو جائے گا اور اس اعتبار سے کہ کیا جائے اس کا استمرار برقرار رہے گا۔

قولہ ولو اردنا :- یہ جواب ہے اشکال مذکور کا کہ استفہام اور یہی کو انشاء کی تقسیم میں داخل کیا جائے تو اس کی تقریر طلب کو عام کر کے یوں بیان کی جائے گی کہ انشاء آیا کسی شئی کی طلب پر وضع دلالت کرتا ہے یا نہیں اگر دلالت نہیں کرتا ہے تو تنبیہ ہے اور اگر دلالت کرتا ہے تو دو حال سے خالی نہیں۔ آیا مطلوب فہم ہوگا یا اس کا غیر اگر مطلوب فہم ہے تو استفہام ہے اور اگر فہم نہیں تو دو حال سے خالی نہیں۔ استعلاء کے ساتھ ہے یا نہیں اگر استعلاء کے ساتھ ہے تو امر ہے اگر مطلوب فعل ہو اور نہی ہے اگر مطلوب عدم فعل ہو اور اگر استعلاء کے ساتھ نہیں۔ تاوی کے ساتھ ہوگا یا خیر کے ساتھ اگر تاوی کے ساتھ ہے تو التماس ہے اور اگر خضوع کے ساتھ ہے تو سوال دیا ہے۔ اس تقدیر پر چھ قسمیں برآمد ہوتی ہیں لیکن مصنف نے جو تقسیم بیان کیا ہے اس میں صرف چار قسمیں برآمد ہوتی ہیں۔

واما المركب الغیر اللتائم فاما ان یکون الجزء الثانی منه قید الاول وهو التقدیر کا حیوان الناطق اولاً یکون وهو غیر التقدیر کا مرکب من اسم واداة او کلمة واداة

ترجمہ :- اور لیکن مرکب غیر تمام سو اس کا جز ثانی یا تو جز اول کے لئے قید ہوگا اور وہ تقدیر ہے جیسے حیوان ناطق یا قید نہ ہوگا اور وہ غیر تقدیر ہے جیسے وہ اسم جو مرکب ہو اسم واداء یا کلمہ واداء سے۔

ترجمہ :- قولہ واما المركب :- ماقبل میں یہ گدرا کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں ایک مرکب تام اور دوسری مرکب غیر تام جس کو مرکب ناقص بھی کہا جاتا ہے تو جب مرکب تام کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب مرکب ناقص کی بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں ایک تقدیر اور دوسری غیر تقدیر۔ تقدیر وہ مرکب ہے جس کا جز ثانی جز اول کی قید ہو چنانچہ حیوان ناطق میں ناطق حیوان کے لئے قید ہے کہ حیوان عام ہے لیکن ناطق سے اس میں تخصیص پیدا ہو گئی ہے اس کی وجہ سے تسمیہ ظاہر ہے کہ اس میں ایک جز دوسرے جز کی قید ہوتا ہے مرکب تقدیر کی دو قسمیں ہیں ایک غائی دوسری توصیفی۔ مرکب اضافی وہ ہے جس کا دوسرا جز مضاف الیہ اور پہلا جز مضاف ہو یعنی پہلا جز دوسرے جز کے بغیر نہ پایا جائے جیسے رسول اللہ اور عالم الغیب وغیرہ۔ اور مرکب توصیفی وہ ہے جس کا دوسرا جز صفت اور پہلا جز موصوف ہو یعنی دوسرا جز پہلے جز کی کیفیت یا حالت بتائے جیسے راجل عالم۔

قولہ اولاً یکون :- یعنی جز ثانی اگر جز اول کی قید نہ ہو تو مرکب تقدیر ہے وجہ تسمیہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس میں کوئی جز کسی دوسرے جز کی قید نہیں ہوتا ہے جیسے فی الکعبة اور تحتہ عشر میں کعبہ اور عشر لفظ فی اور تحتہ کی قید بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ سوال فی الکعبة میں جز ثانی اول کی قید ہے اس لئے کہ لفظ فی مطلق ظرف کے لئے موضوع ہے اور مطلق کو جب کسی شئی کے ساتھ ملایا جائے تو مقید ہو جاتا ہے اور وہ شئی اس مطلق کی قید ہوتی ہے پس فی الکعبة میں لفظ فی مقید اور کعبہ اس کی قید ہونے کی وجہ سے مرکب تقدیر ہے۔ جواب لفظ فی ظرفیت حسب تسمیہ کے لئے موضوع ہے مطلق ظرفیت کے

لئے نہیں اس لئے کہ لفظ فی حرف ہے اور حرف کا معنی بلا ضم کلمہ آخری حاصل نہیں ہوتا ہے تو لفظ کعبہ سے پہلے فی کا معنی حاصل ہی نہیں ہے اس لئے کعبہ فی کے لئے قید نہیں ہو سکتا کیونکہ قید کے لئے ضروری ہے مقید کا معنی پہلے سے حاصل ہو اور فی الکعبہ میں فی کا معنی کعبہ سے پہلے حاصل نہیں البتہ اگر یوں کہا جائے خلف الکعبہ تو کعبہ خلف کیلئے قید بن سکے گا۔ کیونکہ خلف کا معنی جو کہ مطلق ظرف ہے کعبہ سے پہلے حاصل ہے اس لئے کہ خلف اسم ہے اور اسم اپنے معنی میں مستعمل ہوتا ہے۔ دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا ہے۔

قال الفصل الثاني في المعاني المفردة كل مفهوم فهو جزئي ان من نفس تصور من وقوع الشريك فيه وكل ان لم يمتنع واللفظ الدال عليها يسمى كلياً وجزئياً بالعرض

ترجمہ: _____ مصنف نے فرمایا کہ فصل ثانی معانی مفردہ میں ہے۔ ہر مفہوم جزئی ہے اگر اس کا تصور اس میں وقوع شرکت سے مانع ہو اور کلی ہے اگر مانع نہ ہو اور ان دونوں مفہوم پر دلالت کرنے والے لفظ کا نام کلی و جزئی بالعرض کہا جاتا ہے۔

تشریح: _____ بیانۃ الفصل الثانی:۔ پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے اس میں چار تفصیل ہیں۔ پہلی فصل الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل معانی کے بیان میں اور تیسری فصل مباحث کلی و جزئی میں اور چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں۔ پہلی فصل کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب دوسری دوسری فصل کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ معانی کے بیان میں ہے۔ چونکہ الفاظ دال ہیں اور معانی مدلول اس لئے دال کی بحث کے بعد معانی کی بحث کو بیان کیا گیا اور الفاظ جس طرح مفرد مرکب ہوتے ہیں اسی طرح معانی بھی فرق اتنا ہے کہ الفاظ کا مفرد مرکب ہونا بالذات ہے اور معانی کا بالعرض یعنی مفرد مرکب ہونا حقیقتہً الفاظ کی صفت ہے اور معانی کی بالعرض جیسا کہ گذرا۔ اور مفرد طبعی طور پر مرکب پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ مفرد جز ہوتا ہے مرکب کا اور چونکہ جز کا وجود کل کے وجود سے پہلے ہوتا ہے اس لئے پہلے معانی مفردہ کی بحث کو لایا گیا۔

بیانۃ کل مفہوم:۔ فصل اول میں چونکہ الفاظ سے بحث تھی اس لئے فصل دوم میں معانی کہا گیا کہ الفاظ کے مناسب عنوان، معانی ہی ہے کلیات و مفہومات نہیں اور تقسیم میں مفہوم کا عنوان اس لئے مناسب ہے کہ کلی و جزئی معقولات ثانیہ سے ہیں کہ جن کا ظرف عروض ذہن ہوتا ہے نہ خارج اور وجودی الذہن کی طرف لفظ مفہوم ہی متبادر ہوتا ہے معنی نہیں۔

اقول المعاني هي الصور الذهنية من حيث انها وُضِعَ باسمائها الا لفاظ فان غير عنها بالفاظ مفردة فهي المعاني المفردة والا فالركبة والكلام ههنا انما هو في المعاني المفردة

ترجمہ: _____ میں کہتا ہوں کہ معانی وہ جو کہ صور ذہنیہ ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے مقابلہ میں الفاظ موضوع ہیں۔ تو اگر ان کی تعبیر الفاظ مفردہ سے کی جائے تو وہ معانی مفردہ ہیں ورنہ معانی مرکبہ ہیں اور یہاں گفتگو صرف معانی مفردہ میں ہے جیسا کہ عنقریب آپ پہچانیں گے۔

تشریح: _____ قولہ المعانی:۔ معانی جمع معنی بروزن مفعول مانوڑ ہے معنی یعنی بمعنی قصد سے وہ مصدر بھی بمعنی اسم مفعول ہے پس اس کا معنی مقصود ہوا۔ یا وہ بروزن مری اسم مفعول کا مخفف ہے۔ وہ اسم مکان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کا معنی مقصود ہوتا ہے نہ کہ مکان قصد۔ اسی وجہ سے بتقدیر اول زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس میں اعلال کی ضرورت نہیں پڑتی۔ خلاصہ یہ کہ معنی لغت میں بمعنی مقصود ہے اور اصطلاح میں وہ ہے جو لفظ سے استفادہ ہو۔

خیال ہے کہ معنی و مقصود اور مفہوم و مدلول و مراد سب کا معنی ایک ہے لیکن ان کے درمیان اعتباری فرق بیان کیا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ لفظ سے قصد کیا جاتا ہے۔ معنی و مقصود ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے سمجھا جاتا ہے مفہوم ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ اس پر دال ہے مدلول ہے اور اس اعتبار سے کہ لفظ سے ارادہ کیا جاتا ہے مراد ہے۔

قولہ من حيث:۔ اس قید سے یہ اشارہ ہے کہ دلالت لفظیہ عقلیہ و طبعیہ علوم میں غیر معتبر

ہے یعنی جو معنی ان الفاظ سے مستفاد ہوں جو بذریعہ طبع یا عقل دال ہوں ان سے بحث نہ ہوگی بلکہ مراد اس معنی سے جو بذریعہ وضع دال ہو۔

قولہ فان عبرتھا: متن کی عبارت فی المعانی المفردۃ میں چونکہ افراد کو معنی کی صفت قرار دیا گیا ہے جس سے یہ دم پیدا ہوتا ہے کہ معنی مفرد سے مراد بسیط ہے یعنی وہ ہے جس کا جز نہ ہو اس لئے اس عبارت سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ معنی مفرد سے مراد بسیط نہیں بلکہ وہ معنی ہے جس کی تعبیر لفظ مفرد کی جائے اور معنی مرکب سے مراد وہ معنی ہے جس کی تعبیر لفظ مرکب سے کی جائے۔ یعنی معنی مفرد وہ ہے جو لفظ مفرد سے مستفاد ہو اور معنی مرکب وہ ہے جو لفظ مرکب سے مستفاد ہو بالفاظ دیگر معنی مرکب وہ ہے جس کا جز لفظ کے جز سے مستفاد ہو اور معنی مفرد وہ ہے جس کا جز لفظ کے جز سے مستفاد نہ ہو پس افراد و ترکیب بالذات صفت ہیں الفاظ کی جیسا کہ خیال ہے اہل عربیہ کا اور معانی کو جو ان کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے وہ بالتبع یعنی ان کو مفرد و مرکب بالتبع کہا جاتا ہے۔

قولہ والکلام: معانی اگرچہ تعبیر کے لحاظ سے مفرد و مرکب دونوں ہوتے ہیں لیکن متن میں جو کہا گیا الفصل الثانی فی المعانی۔ اس سے مراد صرف معانی مفردہ ہیں۔ برخلاف وہ عنوان جو ثروا کتاب میں ہے المقالة الاولی فی المفردات کہ وہ معانی مفردہ میں منحصر نہیں بلکہ مرکبات کو بھی شامل ہے کیونکہ مقالہ اولی میں چار فصلیں ہیں۔ جس میں سے چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں ہے اور ظاہر ہے تعریفات میں اکثر ترکیب ہوتی ہے۔ مقالہ اولی میں جو مفردات کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جملہ لفظیہ اس تقدیر پر مرکب مفردات میں داخل ہو جائیگا اور یہاں فصل دوم میں جو مفرد کہا گیا ہے اس سے مراد یہ ہے کہ مرکب نہ ہو۔

واضح ہو کہ لفظ مفرد اشتراک کے طور پر چند معنوں میں مستعمل ہوتا ہے (۱) مفرد سے مراد کبھی تشبیہ و جمع کا مقابل یعنی واحد ہوتا ہے (۲) کبھی مراد مضاف و مشبہ مضاف کا مقابل ہوتا ہے (۳) کبھی مراد مقابل مرکب ہوتا ہے ناقص ہو یا نام جنبا محکم کہا جاتا ہے غلام زید مفرد یعنی مرکب تام اور جملہ نہیں۔

فکل مفهوم وهو الحاصل فی العقل اما جزئی او کلی لانه اما ان يكون نفس تصورہ ای من حیث انہ متصور ما لعمان وقوع الشریکۃ فیہ ای من اشتراکہ بین کثیرین ومصدقہ علیہا أولا یكون فان منہ نفس تصورہ با عن الشریکۃ فهو الجزئی کہذا الانسان فان الہدایۃ اذ لحصل مفهومہا عند العقل امتنع العقل ببجہ تصورہ عن صدقہ علی امور متعذرۃ

ترجمہ: پس ہر مفهوم اور وہ وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو یا جزئی ہے یا کلی کیونکہ یا تو اس کا نفس تصور یعنی بایں حیثیت کہ وہ متصور ہے مانع ہوگا اس میں شرکت کے وقوع سے یعنی کثیرین کے درمیان مشترک ہونے اور کثیرین پر اس کے صادق آنے سے یا مانع نہ ہوگا۔ پس اگر مانع ہو اس کا نفس تصور شرکت سے تو وہ جزئی ہے جیسے ہذا الانسان کہ جب نہایت کا مفهوم عقل میں حاصل ہو جائے تو عقل محض اس کے تصور کی وجہ سے امور متعددہ پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے۔

تشریح: قولہ فکل مفهوم: مفهوم ومعنی دونوں متحد بالذات ہیں اور مختلف بالاعتبار اس حیثیت سے کہ لفظ سے وہ سمجھا جاتا ہے مفهوم بولا جاتا ہے اور اس حیثیت سے کہ وہ لفظ سے قصد کیا جاتا ہے معنی بولا جاتا ہے۔

قولہ الحاصل: مفهوم کی یہ تعریف ہے کہ مفهوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ بعض ایسی کلی ہے جو معلوم نہیں ہوتی ہے تو وہ عقل میں بھی حاصل نہ ہوگی لہذا وہ مفهوم نہ ہوگی جب کہ ہر کلی مفهوم ہوتی ہے۔ دوسرا سوال یہ کہ حسرتی، کلی کا قیام نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ عقل میں حاصل نہیں ہوتی بلکہ جو اس باطن سے حاصل ہوتی ہے۔ جواب دونوں کا یہ کہ عقل میں حاصل ہونے سے مراد عام ہے کہ وہ عقل میں حاصل بالفعل ہو یا بالقوہ۔ بالذات ہو یا بالواسطہ۔ بالقوہ کی قید سے وہ کلی داخل ہو جائے گی جو اگرچہ معلوم نہیں لیکن معلوم ہو سکتی ہے اور بالواسطہ کی قید سے جزئی داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ عقل میں جو اس باطن کے واسطہ سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ لانه اما: یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکور کی کہ مفهوم کی اولاد ہی قسمیں ہیں تین یا اس سے زائد نہیں خلاصہ دلیل یہ ہے کہ مفهوم جو ذہن میں حاصل ہے اس کے حصول فی الذہن کے

اعتبار سے شکی کا صدق اگر کثیرین پر عقلاً متنع ہو تو وہ جزئی ہے چنانچہ زید یا بحر جب ذہن میں حاصل ہو تو عقل کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے۔ اسی طرح ہندوؤں یا ہنسی کے جب ہدایت کا مفہوم یعنی وہ تعین جو اشارہ سے مستفاد ہے ذہن میں حاصل ہو تو عقل اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے لیکن اگر مانع نہ ہو یعنی بحیثیت مذکورہ شکی کا صدق کثیرین پر عقلاً متنع نہ ہو تو وہ مفہوم کلی ہے چنانچہ انسان یا فرس کہ جب اس کا مفہوم ذہن میں حاصل ہو تو عقل کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ کلی جو نافرض اشتراک کا ممکن ہو چکا ہے اور جزئی جو نافرض اشتراک کا محال ہو جاتا ہے۔

قولہ نفس تصور لا: کلی و جزئی دونوں کی تعریف میں چونکہ لفظ تصور موجود ہے اس سے اس سے یہ متبادر ہوتا ہے کہ کلی و جزئی ہونا تصور ذہنیہ کے عوارض سے ہے پس اس سے چونکہ یہ دو ہم پیدا ہوتا ہے کہ صورت ذہنیہ میں سے اگر وہ امر ہو جو شرکت کو منع نہ کرے تو اس کی حقیقت خارجیہ بھی ایسی ہی ہوگی کیونکہ صورت ذہنیہ حقائق خارجیہ کے مطابق ہوتی ہے پس واجب وغیرہ بھی خارج میں شرکت کو منع نہ کرے گا جب کہ وہ باطل ہے اس لئے لفظ نفس سے اس کا ازالہ کیا گیا کہ صورت ذہنیہ کا شرکت سے مانع ہونا اور مانع نہ ہونا اس کے نفس تصور کے اعتبار سے ہے ذات کے اعتبار سے نہیں لہذا واجب کا نفس تصور وہ ہے جو شرکت کو منع نہ کرے البتہ اس کی ذات شرکت کو بلاشبہ منع کرتی ہے قولہ من حیث انہ: اس تفسیر سے یہ بتایا گیا ہے کہ متن کی عبارت ان منع نفس تصور ہے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شرکت سے مانع تصور ہے جب کہ شرکت سے مانع تصور نہیں بلکہ نفس تصور ہے تصور تو منع تصور کے لئے شرط ہے اور یہاں تصور کی طرف جو منع کی نسبت کی گئی ہے بطور مجاز ہے۔ قولہ ای من اشراک: یہ تفسیر ہے وقوع اشراک فیہ کی جس سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ اشتراک میں ضمیر کا مرجع مہوم ہے اور شریک ہونے والا وہی مہوم ہے اور جس کے ساتھ شریک ہو وہ اس کے افراد ہیں اور لفظ کثیرین جمع سالم ہے کثیر کی اور کثیر افراد ہیں و صدقہ علیہا میں واو برائے توضح یعنی مہوم کا کثیرین میں شریک ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ مہوم کثیر افراد پر صادق آئے لہذا صدقہ میں ضمیر کا مرجع مہوم ہوا۔ اور علیہا میں ضمیر کا مرجع کثیرین ہے۔

قولہ فان منع نفس: تردد مذکور کے اس شق کو پہلے اس لئے بیان کیا گیا کہ وہ مثبت ہے جو مستحق تقدیم ہے اور اس لئے بھی کہ وہ جزئی کا بیان ہے اور جزئی کلی پر طبعاً مقدم ہوتی ہے کیونکہ جزئی فرد واحد معین پر دلالت کرتی ہے اور کلی افسرد کثیرہ پر۔ حاصل کلام یہ کہ مفہوم کا نفس تصور اگر شرکت سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے چنانچہ زید کا مفہوم جب عقل کے نزدیک حاصل ہو تو کثیرین پر اس کے صدق کا فرض کرنا محال ہے اسی طرح ہذا انسان میں انسان کا مفہوم اگر جب کثیرین پر صادق آتا ہے لیکن ہدیت کا مفہوم وہ تعین ہے جو اشارہ سے مستفاد ہے کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہے۔ تہذیب المنطق میں علامہ سعد الدین نقاشانی نے کلی و جزئی کی تعریف میں نفس تصور کے بجائے لفظ فرض لکھا ہے کہ جزئی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہو اور کلی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو۔ اور فرض و نفس تصور دونوں کا مال ایک ہے اس لئے کہ جس طرح وہ کلیاں جن کی شرکت خارج میں محال ہے فرض بمعنی تجویز عقلی کی قید سے جزئی ہونے سے خارجی ہو جاتی ہے اسی طرح نفس تصور کی قید سے بھی خارج ہو جاتی ہے چنانچہ واجب وجود میں اگر جبہ دلیل خارجی سے شرکت محال ہے لیکن جب اس کے نفس تصور کی طرف غور کیا جائے تو شرکت سے مانع نہیں اس لئے کہ اس کا نفس تصور ہی اگر شرکت سے مانع ہوتا تو اثبات وحدانیت کے لئے دلیل آخری ضرورت پیش نہ آتی اسی طرح کلیات فرضیہ مثلاً لاشی و لا موجود وغیرہ میں اگر جبہ خارج کے اعتبار سے شرکت محال ہے لیکن نفس تصور کے اعتبار سے محال نہیں لیکن فرض و نفس تصور میں اولی نفس تصور ہے اس لئے کہ اس تقدیر پر کوئی اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے البتہ لفظ فرض کہ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے وہ یہ کہ مثلاً زید و بحر وغیرہ جزئی ہونے سے خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ کثیرین پر ان کے ہندوئی کا مفہوم کرنا محال نہیں ہے اگر جبہ اس کا جواب یہ دیا جائے کہ فرض کے دو معنی ہیں ایک فرض محض اور دوسرا تجویز عقلی۔ فرض محض کا معنی ہے اگر تو اند یعنی اگر ہو سکے چنانچہ قضیہ شرطیہ کے مقدم میں ہوتا ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ اگر زید و بحر وغیرہ کثیرین پر صادق ہو سکے تو کلی ہے اور تجویز عقلی وہ ہے جس کو عقل جائز سمجھے جس کا معنی ہے تو اند بود یعنی ہو سکے اور تعریف میں فرض سے مراد تجویز عقلی ہے لہذا زید و بحر وغیرہ جزئی ہونے سے

سے خارج نہ ہوں گے کیونکہ عقل کثیرین پر ان کے صدق کو محال سمجھتی ہے اسی وجہ سے اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین ولا شئی وغیرہ کا اگرچہ نفس الامر میں ایک بھی فرد موجود نہیں لیکن چونکہ عقل ان کے صدق کو کثیرین پر جائز سمجھتی ہے اس لئے وہ بزنی نہیں بلکہ کلی ہیں۔

وَأَنَّ لَمْ يَنْتَهِ الشُّكُّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُتَصَوِّرٌ فَهُوَ الْكُلِّيُّ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّ مَفْهُومَهُ إِذَا احْتَصَلَ عِنْدَ الْعَقْلِ لَمْ يَنْتَهِ عَنْ صِدْقِهِ وَقَدْ وَقَعَ فِي بَعْضِ النَّحْلِ نَفْسُ تَصَوُّرٍ مَعْنَاهُ وَهُوَ مَفْهُومٌ وَلَا كَانَ لِلْمَعْنَى مَعْنَى لِأَنَّ الْمَفْهُومَ هُوَ الْمَعْنَى

ترجمہ: — اور اگر وہ مانع نہ ہو شرکت سے ہاں حیثیت کہ وہ متصور ہے تو وہ کلی ہے جیسے انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل میں حاصل ہو تو وہ اس کے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہوتی اور بعض نسخوں میں نفس تصور معنایہ واقع ہے جو بھول ہے ورنہ معنی کے لئے معنی ہوں گے کیونکہ مفہوم بعینہ معنی ہے۔

تشریح: — قولہ وَأَنَّ لَمْ يَنْتَهِ: — تردید مذکور کی یہ دوسری شق ہے کہ مفہوم اگر شرکت سے مانع نہ ہو یاں حیثیت کہ وہ متصور ہے تو وہ کلی ہے چنانچہ انسان کہ جب اس کا مفہوم عقل کے نزدیک حاصل ہو تو وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہیں ہے۔

قولہ وَقَدْ وَقَعَ: — متن کے بعض نسخوں میں نفس تصور کہے بجائے نفس تصور معنایہ مذکور ہے جو معنی برخطا ہے اس لئے کہ تقسیم مفہوم کی ہے تو معنایہ کی غیر مفہوم کی طرف راجع ہوگی اور مفہوم و معنی میں چونکہ اتحاد ہے اس لئے یہ لازم آئے گا کہ معنی کے لئے معنی ہو جائے جو ممنوع ہے اس خطا کی وجہ یہ ہے کہ یہ تعریف ان لوگوں کی ہے جنہوں نے لفظ کو کلی و جزئی کا قسم قرار دیکر یوں کہا ہے کہ لفظ اگر اس کے معنی کا تصور وقوع شرکت سے مانع ہو تو جزئی ہے ورنہ کلی ہے۔ متن میں قسم کو بدل کر لفظ کے بجائے مفہوم کو رکھ دیا گیا اور تعریف میں معنی کو حذف کرنے سے ذہول ہو گئی۔

وَأَنَّهَا قَدْ بَدَتْ نَفْسُ التَّصَوُّرِ لِأَنَّ مِنَ الْكَلِمَاتِ مَا يَمْنَعُ الشُّكَّ بِالنَّظَرِ إِلَى الْخَارِجِ كَوَاجِبِ الْوُجُودِ فَإِنَّ الشُّكَّ فِيهِ مُبْتَدِعَةٌ بِالْأَدِلَّةِ الْخَارِجَةِ لَكِنْ إِذَا اجْرَدَ الْعَقْلُ النَّظَرَ إِلَى مَفْهُومِهِ لَمْ يَنْتَهِ عَنْ صِدْقِهِ عَلَى كَثِيرِينَ فَإِذَا اجْتَرَدَ تَصَوُّرَهُ لَا يَكُونُ مَا يَمْنَعُ مِنْ اسْتِرْكَابِهِ لَمْ يَنْتَهِ عَنْ ثَبَاتِ الْوَحْدَانِيَّةِ إِلَى دَلِيلِ آخَرٍ كَالْكَلِمَاتِ الْفَرْضِيَّةِ مِثْلَ الْأَشْيَاءِ وَالْأَمْكَانِ وَالْأَمُوجُودِ فَإِنَّهَا يَمْنَعُ أَنْ تَصْدُقَ عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ فِي الْخَارِجِ لَكِنْ لَا بِالنَّظَرِ إِلَى جَمْعِ تَصَوُّرِهَا

ترجمہ: — اور تعریف کو نفس تصور کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ کلیوں میں سے بعض وہ ہے جو بلحاظ خارج کے مانع شرکت ہے جیسے واجب الوجود کہ اس میں دلیل خارجی سے شرکت ممتنع ہے لیکن عقل جب محض اس کے تصور کو دیکھے تو کثیرین پر صادق آنے سے نہیں روکتی ہے کیونکہ اگر محض اس کا تصور شرکت سے مانع ہوتا تو اثبات وحدانیت میں کسی دوسری دلیل کا محتاج نہ ہوتی اور جیسے کلیات فرضیہ مثلاً لاشیء والا امکان والا موجود کہ ان کا خارج میں چیزوں میں سے کسی چیز پر صادق نا محال ہے لیکن محض ان کے تصور کے پیش نظر نہیں۔

تشریح: — قولہ وَأَنَّهَا قَدْ بَدَتْ: — یہ جواب ہے اس سوال کا کہ کلی و جزئی کی تعریف کو تصور کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جواب یہ کہ تعریف کو اگر نفس تصور کے ساتھ مقید نہ کیا جائے تو کلی کی تعریف خارج اور جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی کیونکہ بعض کلیات دلیل خارجی کے اعتبار سے شرکت سے مانع ہوتی ہیں۔ چنانچہ وہ کلی جس کا خارج میں صرف ایک ہی فرد پایا جاتا ہے جیسے واجب الوجود یا وہ کلی جن کا خارج میں کوئی فرد نہ پایا جائے جس کو کلیات فرضیہ کہا جاتا ہے جیسے لاشیء والا امکان والا موجود اگر ان کو مقید نہ کیا جائے تو یہ تمام کلیات کلی کی تعریف سے خارج اور جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی کیونکہ وہ کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہیں لیکن جب ان کو مقید کیا گیا تو وہ کلی کی تعریف میں داخل ہو گئیں کیونکہ وہ کلیات نفس تصور کے لحاظ سے شرکت سے مانع نہیں بلکہ دلیل خارجی اور خصوصیات کی وجہ سے مانع ہوتی ہیں۔ اس لئے کہ وہ نفس تصور کے لحاظ سے شرکت سے مانع ہوتیں تو اثبات وحدانیت میں کسی دوسری دلیل کی ضرورت پیش نہیں آتی جب کہ اس

کی ضرورت پیش آتی ہے

قولہ: کلیات الفرضیۃ۔ کلیات فرضیہ وہ کلیات ہیں جن کا ایک فرد بھی خارج میں نہ پایا جائے مثلاً لا ممکن ولا موجود وغیرہ کیونکہ ان کا اگر ایک فرد بھی خارج میں پایا جائے تو ممکن و موجود ہو جائے گا جس سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا کہ شئی واحد ممکن بھی ہو اور لا ممکن بھی موجود بھی ہو اور لا موجود بھی پس ان کو جو کلی کہا جاتا ہے محض عقل و ذہن کے اعتبار سے کہ عقل اگر اس کے کمتر کو جائز سمجھے تو کلی ہے اور اگر اس کے کمتر کو جائز نہ سمجھے تو جزئی ہے۔

وَمِنْ هَٰمَہُنَا یُعْلَمُ أَنَّ أَفْرَادَ الْکَلِّ لَا یَجِبُ أَنْ یَکُونَ الْکَلُّ صَادِقًا عَلَیْہَا بَلْ مِنْ أَفْرَادِہَا مَا یَمْتَنِعُ أَنْ یَصْدُقَ الْکَلُّ عَلَیْہِ فِی الْخَارِجِ إِذَا لَمْ یَمْتَنِعِ الْعَقْلُ عَنْ صِدْقِہَا عَلَیْہِ بَعْدَ تَصَوُّرِہَا قَوْلُہُمْ یُعْتَبَرُ نَفْسُ التَّصَوُّرِ فِی تَعْرِیْفِ الْکَلِّ وَالْجُزْئِیِّ لِمَا دَخَلَ تِلْكَ الْکَلِّیَّاتُ فِی تَعْرِیْفِ الْجُزْئِیِّ فَلَا یَکُونُ جَامِعًا

ترجمہ:۔۔۔ اور ہمیں سے یہ جان لیا جاتا ہے کہ کلی کے افراد پر کلی کا صادق آنا ضروری نہیں بلکہ اس کے بعض افراد ایسے بھی ہیں جن پر خارج میں کلی کا صادق آنا متنع ہے جب عقل مانع نہ ہو اس کلی کے صادق آنے سے اس فرد پر کلی کے محض تصور کے پیش نظر پس اگر کلی و جزئی کی تعریف میں نفس تصور کا اعتبار نہ کیا جائے تو یہ کلیات جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی پس یہ تعریف مانع نہ رہے گی اور کلی کی تعریف سے نکل جائیں گی لہذا تعریف جامع نہ رہے گی۔

تشریح:۔۔۔ قولہ: وَمِنْ هَٰمَہُنَا۔۔۔ گذشتہ بیان سے جب یہ معلوم ہو گیا کہ مفہوم واجب الوجود اور مفہومات لاشئی ولا ممکن ولا موجود کلیات ہیں جبکہ ان کا صدق اپنے افراد پر نفس الامر میں نہیں ہوتا اس لئے کہ نفس الامر میں مفہوم واجب الوجود کا ایک سے زائد پر صادق آنا محال ہے اور کلیات فرضیہ کا صدق نفس الامر میں ایک شئی پر بھی نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ ایک سے زائد پر صادق آئے اس لئے کہ کلی کے افراد میں جتنا افراد پر فرض صدق کا ممکن ہونا ہے اور افراد کا نفس الامر میں تحقق ہونا

ضروری نہیں۔

قولہ: فَلَوْلَمْ یُعْتَبَرِ۔۔۔ حقیقۃً تعریف وہی ہے جو جامع و مانع ہو۔ جامع سے مراد یہ ہے کہ شئی اپنے تمام افراد کو داخل ہونے سے روکے چنانچہ کلی و جزئی کی تعریف میں اگر نفس تصور کا اعتبار نہ کیا جائے تو مذکورہ کلیات جزئی کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے۔ چونکہ خارج میں اس کے افراد میں کمتر نہیں اس لئے اس کا صدق کثیرین پر مانع ہے پس جزئی کی تعریف مانع نہ رہے گی کہ وہ اپنے علاوہ دوسرے افراد کو داخل ہونے سے نہیں روکتی اور وہ کلیات تعریف کلی سے خارج ہو جائیں گی۔ کیونکہ اس کے افراد میں کمتر نہیں جو کثیرین پر صادق آسکے پس کلی کی تعریف جامع نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے افراد کو شامل نہیں ہے۔

قولہ: فَلَا یَکُونُ مَالِعًا:۔۔۔ اس مقام پر تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں نفس تصور کی قید جزئی و کلی دونوں سے حذف ہو تو کلی کی تعریف جامع اور جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی اور اگر کلی سے حذف ہو تو کلی کی تعریف جامع نہ ہوگی البتہ جزئی کی تعریف مانع ہوگی اور اگر برعکس جزئی و جزئی کی تعریف مانع نہ ہوگی۔ البتہ کلی کی تعریف جامع ہوگی۔

بیان التسمیۃ بالکلی والجزئی: الْکَلِّ جُزْءٌ لِلْجُزْئِیِّ غَالِبًا کَالْإِنْسَانِ فَإِنَّہُ جُزْءٌ لِّزَیْدٍ وَالحیوانُ فَإِنَّہُ جُزْءٌ لِّلْإِنْسَانِ وَالْجَسَدُ فَإِنَّہُ جُزْءٌ لِلْحَیْوَانِ فِیْکُونُ الْجُزْئِیُّ کَلًّا وَالْکَلِّ جُزْءٌ اَللَّہُ وَکَلِّیَّةٌ شَیْءٌ اِنَّمَا تَکُونُ بِالنِّسْبَةِ اِنِ الْجُزْئِیُّ فِیْکُونُ ذَلِکَ الشَّیْءُ مَنَسُوبًا اِلَى الْکَلِّ وَالْمَنَسُوبُ اِلَى الْکَلِّ کَلٌّ وَکَذَلِکَ جُزْئِیَّةٌ شَیْءٌ اِنَّمَا یُھَمُّ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْکَلِّ فِیْکُونُ مَنَسُوبًا اِلَى الْجِزْءِ وَالْمَنَسُوبُ اِلَى الْجِزْءِ جُزْئِیٌّ

ترجمہ:۔۔۔ اور کلی و جزئی کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کلی اکثر جزئی کا جز ہوتی ہے جیسے انسان کہ وہ زید و حیوان کا جز رہے اور حیوان کہ وہ انسان کا جز ہے اور جسم کہ وہ حیوان کا جز ہے پس جزئی کل ہوتی اور کلی اس کا جز اور کسی شئی کا کلی ہونا جزئی کی نسبت ہوتا ہے پس وہ شئی کل کی طرف

منسوب ہوگی اور جو شئی کل کی طرف منسوب ہو تو وہ کلی ہوتی ہے اور اسی طرح کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کی نسبت ہوتا ہے پس وہ جزئی کی طرف منسوب ہوگی اور جو جزء کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ بیان التسمیۃ: ماقبل میں کلی و جزئی کے اصطلاحی معنی کا بیان تھا اور یہاں ان کے لغوی معنی اور وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ کلی کا نام کلی اس وجہ سے ہے کہ وہ اکثر جزئی کا جزء ہوتی ہے جیسے انسان زید کا اور حیوان انسان کا اور جسم حیوان کا جزء ہے کیونکہ زید حیوان نامق مع الشخص کا نام ہے اور انسان حیوان نامق کا اور حیوان جو ہر حساس متحرک بالارادہ کا نام ہے اور جزئی کل ہے اور کلی اس کل کا جزء اور جزء چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو کل کی طرف منسوب ہو وہ کلی ہوتا ہے لہذا جزئی کلی ہوا اسی طرح جزئی کا ہونا کلی کے اعتبار سے ہوتا ہے اس لئے کہ جزئی جیسا کہ گذرا کل ہے۔ اور کلی اس کل کا جزء ہے اور کل چونکہ اس جزئی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور جو جزء کی طرف منسوب ہو وہ جزئی ہوتا ہے لہذا کل جزئی ہوا۔ خلاصہ یہ کہ کلی حقیقہ جزء ہے لیکن وہ چونکہ کل کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ کلی یعنی کل والا ہے۔ اسی طرح جزئی حقیقہ کل ہے لیکن وہ جزء کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے وہ جزئی یعنی جزء والا ہے لہذا کلی اور کل اور جزئی و جزء ایک دوسرے کے متبائن نہیں اور کلی و جزء اور جزئی اور کل ایک دوسرے کے مترادف ہیں۔

قولہ غالباً۔ غالب بمعنی اکثر ہے وہ اس لئے کہا گیا کہ کلی کی پانچ قسموں و جنس، فصل و نوع و خاصہ و عرض عام میں سے پہلی تین قسمیں اپنے افراد کا جزء ہوتی ہیں اور بعد والی دو اپنے افراد کا جزء نہیں ہوتیں اور ظاہر ہے تین پانچ کا اکثر ہے۔

قولہ کلیۃ الشئی۔ ماقبل میں جیسا کہ گذرا کہ کلی ایک حقیقی ہوتی ہے اور دوسری اضافی اسی طرح جزئی ایک حقیقی ہوتی ہے اور دوسری اضافی اور یہاں کلی و جزئی سے کلی اضافی و جزئی اضافی مراد ہے کیونکہ کلی کو جزئی کی طرف منسوب کیا گیا ہے لہذا شئی بہ نسبت جزئی کلی ہے اور وہ بہ نسبت کلی جزئی ہے برخلاف کلی حقیقی و جزئی حقیقی اس میں نسبت ملحوظ نہیں ہوتی ہے۔

قولہ کذلک جزئیۃ: یعنی کسی شئی کا جزئی ہونا کلی کی طرف منسوب ہونے سے ہی ہوتا ہے مثلاً کسی شئی کو جزئی اسی وقت کہا جاتا ہے جب کہ اس میں یہ لحاظ کیا جائے کہ وہ کلی کے تحت داخل

ہے پس جزئی نام ہے اس کا جو دو صفوں کے ساتھ متصف ہو ایک تحت کلی داخل ہونا اور دوسرا کلی کا اس کا جزء ہونا جس طرح کلی میں ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ کلی و جزئی دونوں امر بسی و اضافی ہیں جن میں سے ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل پر موقوف ہے لہذا کلی ہونا جزئی ہونے کے مترادف نہیں ہوتا ہے اسی طرح اس کا برعکس پس دونوں از قبیل اضافیات ہیں۔

قولہ انما ہی بالنسبۃ۔ یہ عبارت صریح ہے اس امر میں کہ یہاں جزئی سے مراد جزئی اضافی ہے۔ کیونکہ اس میں یہ ملحوظ ہے کہ جزئی تحت کلی داخل ہوا اور جزئی حقیقی وہ ہے کہ جس کے مدق کا تصور کثیرین پر محال ہو پس اس میں داخل ہونا ملحوظ نہیں ہے۔

وَأَعْلَمَاتُ الْكَلِمَةِ وَالْجُزْئِيَّةِ إِنَّهَا تَعْبَرَانِ بِالذَّاتِ فِي الْمَعَانِي وَأَمَّا فِي الْأَلْفَاظِ فَقَدْ تَسْمَى كَلِمَةٌ وَجُزْئِيَّةٌ بِالْعُرْضِ تَسْمِيَةً الدَّالِّ بِاسْمِ الْمَدْلُولِ

ترجمہ:۔ اور آپ جانیں کہ کلی و جزئی ہونے کا اعتبار معانی میں بالذات ہوتا ہے اور لیکن الفاظ میں تو کلی و جزئی ہونا بالعرض ہوتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ وَأَعْلَم۔ کلی و جزئی چونکہ دونوں قسم ہیں مفہوم کی اور مفہوم ہی کو معنی کہا جاتا ہے لہذا کلی و جزئی ہونا حقیقہ صفت ہیں معنی کی۔ یعنی بالذات کلی و جزئی ہونے کا اعتبار معانی میں ہوتا ہے۔ الفاظ میں کلی و جزئی ہونے کا اعتبار بالعرض ہوتا ہے تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے یعنی الفاظ جو دال ہیں اور معانی مدلول اور جو صفت مدلول کی، کلی و جزئی ہونے کا وہ دال کی قرار دی گئی

قَالَ وَالْكَلِمَةُ إِذَا كَانَ يَكُونُ تِمَامَ مَاهِيَةٍ مَا تَحْدُثُ مِنَ الْجُزْئِيَّاتِ أَوْ دَاخِلًا فِيهَا أَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَالْأَوَّلُ هُوَ النَّوْعُ سَوَاءٌ كَانَ مُتَعَدِّدًا لِأَشْخَاصٍ وَهُوَ الْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرْكَهِ وَالْخَصْوَصِيَّةِ مَعًا كَالْإِنْسَانِ أَوْ غَيْرِ مُتَعَدِّدًا لِأَشْخَاصٍ وَالْمَقُولُ فِي جَوَابِ مَا

هُوَ بِحَسَبِ الْخُصُوصِيَّةِ الْمُحَضَّةِ كَالشَّمْسِ فَهُوَ أَذْنُ كُلِّ مُقُولٍ عَلَى وَاحِدٍ وَعَلَى كَثِيرٍ
مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ کلی یا توان جزئیات کی تمام ماہیت ہوگی جو اس کے تحت ہیں یا ان میں داخل ہوگی یا ان سے خارج ہوگی اول نوع ہے خواہ متعدد الاشخاص ہو اور وہ ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت ہر دو کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے انسان یا غیر متعدد الاشخاص ہو اور ماہو کے جواب میں محض خصوصیت کے لحاظ سے بولی جاتی ہے جیسے شمس پس وہ اب کلی ہے جو واحد یا کثیرین پر متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

تشریح: — بیانہ والہ کلی: منطق میں چونکہ کلی و جزئی میں سے صرف کلی سے بحث کی جاتی ہے اس لیے یہاں صرف کلی کے بیان سے بحث کا آغاز کیا جاتا ہے لیکن منطق میں صرف کلی سے بحث اس لئے کی جاتی ہے کہ منطق کا موضوع معرف و حجت ہیں اور معرف معلومات تصور، کو ترتیب دے کہ مجہولات تصور یہ کو حاصل کرنا ہے اور حجت معلومات تصدیقیہ کو ترتیب دیکر مجہولات تصدیقیہ کو حاصل کرنا ہے اور ظاہر ہے معلومات تصور یہ یا تصدیقیہ جن سے مجہولات حاصل ہوتے ہیں وہ وہ کلیاں ہوتی ہیں کیونکہ ایک جزئی سے دوسری جزئی کا علم یقینی حاصل نہیں ہوتا کیونکہ جزئیات میں تغیر و تبدل ہوتے رہتا ہے جس سے وہ فنا ہو جاتی ہے اور فنا کے بعد ان کے احوال کے علم کا کوئی فائدہ نہیں رہتا برخلاف کلیاں کہ ان کے احوال سے پائیدار و کمال حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ کلی کے افراد پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ کہ جزئیات میں اتنی کثرت ہوتی ہے کہ ہر ایک کی تفصیل کے لئے طویل عمر چاہیے نیز جزئیات میں غیر معمولی اختلاف ہونے کی وجہ سے ان کو کسی ضابطہ میں مربوط نہیں کیا جاسکتا۔

بیانہ اما ان یکون: کلی کہ جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آتا ہے وہ اولاً پانچ قسموں پر منحصر ہے کیونکہ وہ اپنی جزئیات کا تمام ماہیت ہے یعنی عین حقیقت ہے کیونکہ انسان کی حقیقت جو حیوان ناطق ہے وہ بعینہ زید و بکر وغیرہ کی حقیقت ہے اور اگر کلی داخل حقیقت ہے

یعنی اپنے افراد کی حقیقت کا جزء ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا اپنے افراد کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ہے جیسے حیوان اپنے افراد مثلاً گھوڑا، انسان وغیرہ کی حقیقت یعنی یعنی حیوان ناطق، حیوان ماضی کا صبرہ اور تمام مشترک اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے جیسے ناطق لہذا افراد مثلاً زید و بکر وغیرہ کی حقیقت حیوان ناطق کا جزء ہے لیکن تمام مشترک نہیں اور اگر کلی اپنے کی حقیقت سے خارج ہے تو دو حال سے خالی نہیں آیا صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے یا نہیں اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے جیسے ضاحک انسان کے افراد مثلاً زید و بکر وغیرہ کی حقیقت سے خارج اور ان کے ساتھ خاص ہے اور اگر صرف ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ چند حقیقتوں کے افراد کو عام ہے تو عرض عام ہے جیسے ماشی انسان و فرس وغیرہ سے خارج اور ان کو عام ہے۔ نقشہ ذیل میں دیکھئے۔

کلی

نوع	جنس	فصل	خاصہ	عرض عام
انسان	حیوان	ناطق	ضاحک	ماشی

بیانہ داخلہ فیہا: اپنی ماتحت میں داخل ہونا عام ہے کہ وہ اس کا مساوی ہے یا اس سے عام اسی طرح خارج ہونا بھی عام ہے کہ وہ اس کا مساوی ہے یا اس سے عام ہے۔

اقول انک قد علمت ان الغرض من وضع هذه المقالة معرفة كيفية اقتسام المجہولات
التصورية من المعلومات التصورية وهي لا تقتصر بالجزئیات بل لا یبحث عنها فی
العلوم تغیرها وعد من انضباطها فلهم اصاب نظر المنطقی مقصود اعلی بیان الکلیات
وضبط اقتسامها

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ آپ یہ جان چکے کہ اس مقالہ کے مقصد کرنے سے غرض

معلومات تصور یہ کے ذریعہ مجہولات تصور یہ کو شکار کرنے کی کیفیت کا جاننا ہے اور جزئیات کے ذریعہ سے ان کو حاصل کیا نہیں جاسکتا بلکہ جزئیات کے تغیر اور عدم انضباط کی بناء پر ان سے علوم میں بحث ہی نہیں کی جاتی۔ اس لئے منطقی کی نظریات کلیات اور ان کے ضبط اقسام پر ہی منحصر ہوگی۔
تشریح: — قولہ انک قد علمت: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مقالہ اولیٰ میں چونکہ مفردات سے بحث کی جاتی ہے اور مفردات کی دو قسمیں ہیں کلی و جزئی لہذا مقالہ اولیٰ میں ان دونوں ہی کے احوال سے بحث کرنی چاہیے جب کہ صرف کلی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے۔ ایسا کیوں؟ جواب یہ کہ مقالہ اولیٰ سے مقصود معلوم تصوری سے مجہول تصوری کو حاصل کرنے کی کیفیت کو معلوم کرنا ہے پس اس میں وہی احوال بیان کئے جائیں گے جن کو کسب و ایصال میں دخل ہو ظاہر ہے جزئیات کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ وہ نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکتسب اس لئے صرف کلیات اور اس کے اقسام کے احوال سے بحث کی جاتی ہے

قولہ وہی لا تفتنص۔ لا تفتنص ماخوذ ہے افتناص سے جس کا معنی ہے شکار کرنا یا ہل اس سے مراد حاصل کرنا ہے مطلب یہ کہ مجہولات کو جزئیات سے حاصل نہیں کیا جاتا ہے لیکن مجہول کلی کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاتا ہے کہ جزئی اگر اسی کلی کا فرد ہے تو خاص کا عام کی طرف موصول ہونا لازم آئے گا اور اگر وہ کلی کا فرد ہے تو ایک مباین کا دوسرے مباین کی طرف موصول ہونا لازم آئے گا جو کہ دونوں باطل ہیں اور مجہول جزئی کو جزئی سے اس لئے حاصل نہیں کیا جاتا ہے کہ جزئیات مادیہ کا ادراک ہو اس غیر ظاہر سے اور جزئیات مخفیہ کا ادراک ہو اس غیر باطن سے ہوتا ہے اور ظاہر ہے ایک فنی کا احساس دوسری شئی کے احساس کی طرف موصول نہیں ہوتا کیوں کہ جب جزئیات مثلاً زید و بکر خالد وغیرہ کی ترتیب دیا جائے تو اس سے نہ شخص آخر کا علم ہوتا ہے اور نہ ہی کس امر کلی کا اس لئے مجہولات کو کلیات ہی سے حاصل کیا جاتا ہے۔

قولہ بل لا یبحث۔ یعنی مسائل منطق میں کسی جزئی کو موضوع بنا کر اس کے احوال میں سے کسی حال کو مجہول نہیں بنایا جاتا ہے بلکہ اس میں موضوع صرف کلیات ہوتے ہیں چنانچہ

شیخ نے شفاء میں تحریر کیا ہے کہ جزئیات میں غور و فکر کرنا فہول ہے اس لئے کہ جزئیات خود ہیں اور ان کے احوال قائم نہیں رہتے بلکہ تغیر و تبدل اختیار کرتے رہتے ہیں۔

فَالْکُلُّ اِذَا نُسِبَ اِلَى مَا تَحْتَهُ مِنَ الْجَزَئِیَّاتِ فَاِمَّا انْ یَکُوْنَ نَفْسُ مَا تَحْتَهَا اَوْ دَاخِلًا فِیْهَا اَوْ خَارِجًا عَنْهَا وَالدَّخِلُ یُسَمَّى ذَاتِیًّا وَالْخَارِجُ عَرَضِیًّا وَهَذَا یُقَالُ الذَّاتِیُّ عَلٰی مَا لَیْسَ بِخَارِجٍ وَهَذَا لَعَمْرُکَ مِنَ الْاَوَّلِ

ترجمہ: — پس کلی جب اپنے ماتحت جزئیات کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ یا تو ان کو نفس ماہیت ہوگی یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج اور داخل کو ذاتی کہا جاتا ہے اور خارج کو عرضی اور کمی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو خارج نہ ہو اور یہ اول سے عام ہے۔

تشریح: — قولہ فالکلی: اذ انساب سے یہ بتانا مقصود ہے کہ کلی کی یہ مذکورہ پانچ قسمیں نسبتی و لحاظی ہیں ان کے علاوہ قسمیں بھی ہو سکتی ہیں اگر اس نسبت و لحاظ کو بدل دیا جائے، ماتحت سے مراد ما یحیل علیہ ہے اور من الجزئیات میں من بیان ہے ماتحت میں لفظ ما کا اور جزئیات سے مراد افراد ہیں۔

خلاصہ یہ کہ کلی کو جب ان افراد کے لحاظ سے دیکھا جائے جن پر وہ مجہول ہوتی ہے تو تین سال سے خالی نہیں یا تو وہ عین ماہیت ہوگی یا داخل ماہیت یا خارج ماہیت اگر عین ماہیت ہو تو وہ نوع ہے اور اگر داخل ماہیت ہو تو دو حال سے خالی نہیں جیسا کہ تفصیل گزری

خیال رہے کہ یہ حصہ جو مذکور ہوا استقرار ہے جو ظن کا فائدہ دیتا ہے، حصر نہیں جو یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ کیونکہ حصر عقلی اثبات و نفی کے درمیان دائر ہوتا ہے جو یہاں مفقود ہے اور افراد سے مراد یہاں وہ ہیں جو نفس الامر میں پائے جاتے ہیں خواہ وہ ذہن میں پائے جائیں یا خارج میں۔ ذہن میں جیسے شمس کہ اس کے افراد ذہن میں پائے جاتے ہیں اور خارج میں جیسے

انسان کہ اس کے افراد خارج میں پائے جاتے ہیں جیسے زید و بکر وغیرہ لہذا اس سے کلیات فرمیں
مثلاً لاشی ولا منک وغیرہ خارج ہو گئیں کہ ان کے افراد نہ ذہن میں پائے جاتے ہیں اور نہ خارج میں وہ
کلیات جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے ہیں ان کا اعتبار حصہ میں اسلئے کہا گیا ہے کہ وہ کلیات
جن کے افراد نفس الامر میں پائے جاتے معدوم ہوتی ہیں اور معدوم سے بحث کرنے میں کوئی کمال
پیدا نہیں ہوتا جب کہ منطق میں اس کی امور سے بحث کی جاتی ہے جن سے کمال پیدا ہو۔ نیز منطق علوم
حکمیہ کے لئے آئے ہوتی ہے اور علوم حکمیہ میں کوئی قضیہ ایسا نہیں ہوتا جس کا موضوع یا
محمول ایسی کلی ہو جس کے افراد نفس الامر میں معدوم ہوں۔ نفس الامر کیا چیز ہے اس کی تحقیق التشریح
المقید میں دیکھئے۔

قولہ نفس ماہیتہا: کسی شے کو اس کے تشخصات خارجہ سے مجرد کرنے کے بعد
جو شے کا مفہوم باقی رہے وہی اس کی ماہیت ہے چنانچہ زید کو جب اس کے تشخصات مثلاً طول سے
قامت، بیاض لون، فزہی اندام وغیرہ سے مجرد و خالی تصور کر لیا جائے تو زید انسان رہ جاتا ہے تو وہی
السانیت محضہ زید کی ماہیت و حقیقت ہے لفظ ماہیت سے متعلق کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ وہ
ماہو سے مشتق ہے کہ ماہو سے وا کو حذف کر کے باء نسبت اور تاء تانیث لاحق کر دی گئی ہے
لیکن یہ محل نظر ہے اس لئے کہ ماہو کے بجائے یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مشتق منہ ماہی ہو کیونکہ اس
میں تقیل اطلاق ہے۔

قولہ والداخل: ذاتی کا اطلاق اکثر اس پر ہوتا ہے جو ماہیت میں داخل ہو اور
جو ماہیت سے خارج ہو اس کو خارجی کہا جاتا ہے لیکن کبھی ذاتی کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو ماہیت
سے خارج نہ ہو خواہ اس میں داخل ہو یا نہ ہو۔ تب قدر اول ذاتی کا اطلاق صرف جنس و فصل پر ہوگا
نوع پر نہیں کیونکہ وہ اپنی ماہیت میں داخل نہیں۔ اس لئے کہ شے اپنے نفس میں داخل نہیں
ہوتی۔ اور تب قدر دوم ذاتی کا اطلاق تینوں پر ہوگا اس لئے کہ نوع جس طرح اپنے نفس میں
داخل نہیں اسی طرح اپنے نفس سے خارج بھی نہیں ہے۔

قولہ رہبہا قال: یعنی ذاتی اس کو بھی کہا جاتا ہے جو ماہیت سے خارج ہو اس

تقدیر پر نوع و جنس فصل کا ذاتی ہونا لازم آئے گا لیکن کوئی یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ جنس و فصل کا
ذاتی ہونا تو درست ہے لیکن نوع کا ذاتی ہونا درست نہیں لیکن جنس و فصل کا ذاتی ہونا اس لئے
درست ہے کہ دونوں اپنے افراد کی حقیقت کا جزو ہیں اور جزو منسوب الی الذات ہوتا ہے اور
منسوب الی الذات ہی کو ذاتی کہا جاتا ہے۔ لیکن نوع کا ذاتی ہونا اس لئے درست نہیں کہ ذاتی منسوب
ہے اور ذات منسوب الیہ اور ظاہر ہے منسوب، منسوب الیہ کا غیر ہونا ہے لہذا جب نوع
اپنے افراد کا ذاتی ہے تو لامحالہ وہ اپنے افراد کی حقیقت کا غیر ہوگی۔ حالانکہ نوع اپنے افراد کی حقیقت کا
میں ہوتی ہے۔ جواب اس کا ایک یہ کہ ذاتی کے دو معنی ہیں ایک لغوی دوسرا اصطلاحی۔ لغوی وہ ہے جو ذات و
ماہیت میں داخل ہو جیسا کہ گذر کر کہ ذاتی منسوب الی الذات کو کہا جاتا ہے اور اصطلاحی وہ ہے جو ذات و ماہیت
سے خارج نہ ہو خواہ اس کا عین ہو یا جزو اور ذاتی سے یہاں مراد اصطلاحی معنی ہے لہذا نوع کا ذاتی ہونا درست
ہے کیونکہ نوع اپنے افراد کی ماہیت کا عین ہے دو مرتبہ جواب یہ کہ نوع کبھی ماہیت نوعیہ کی طرف منسوب
ہوتی ہے اور کبھی ماہیت شمیسیہ کی طرف اور نوع کو جو یہاں پر ذاتی کہا گیا ہے ماہیت شخیصہ کی طرف منسوب
ہونے کے اعتبار سے کیونکہ نوع ماہیت شخیصہ کا جزو اور اس میں داخل ہوتی ہے۔

والا قول ای الکلی الذاتی یکون نفس ماہیۃ ما تحتہ من الجزئیات ہوانوع کالانسان فانہ
نفس ماہیۃ زید و بکر وغیرہا من جزئیاتہ و کفی لا تزدید علی الانسان الالہواری من
شخیصۃ خارجۃ عنہ یمتاز عن شخص آخر

ترجمہ: اور اول یعنی وہ بھی جو اپنے ماتحت جزئیات کی نفس ماہیت ہو وہ نوع ہے جیسے
انسان کہ وہ زید و بکر وغیرہ جزئیات کی نفس ماہیت ہے اور وہ انسان پر زائد نہیں ہوتی مگر ان عوارض
شخیصہ کے ساتھ جو انسان سے خارج ہیں ان ہی عوارض شخیصہ کی وجہ سے وہ شخص آخر سے ممتاز ہوتا ہے
تشریح: قولہ والاول ای الکلی: لفظ اول سے چونکہ یہ وہم ہوتا تھا کہ ذاتی کا معنی اول مراد ہے

اس لئے اس تفسیر سے اس وہم کا ازالہ کیا گیا کہ اول سے مراد وہ نہیں بلکہ صر مذکور رکھ کلی اپنے افراد کی تمام حقیقت ہوگی یا داخل حقیقت یا خارج حقیقت کہ شق اول ہے۔ خلاصہ یہ کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی تمام ماہیت یعنی عین حقیقت ہے اس کو نوع کہا جاتا ہے جیسے انسان کہ وہ اپنے افراد زید و عمر و بکر وغیرہ کی حقیقت کا عین ہے کیونکہ انسان کی جو حقیقت حیوان ناطق ہے وہی زید و عمر وغیرہ کی حقیقت حیوان ناطق ہے تو لے وہی لا تزدید :- یعنی افراد انسان کی جو حقیقت ہے بعینہ وہی انسان کی حقیقت ہے اس کی حقیقت پر زائد کوئی شئی نہیں کیونکہ مثلاً جب زید کو اس کے شخصیات فرہی اندام طول قامت اور بیاض لون وغیرہ سے علیحدہ کر لیا جائے تو صرف زید رہ جاتا ہے یعنی النیان جو حقیقت حیوان ناطق ہے وہ بعینہ زید کی حقیقت ہے۔ افراد کے درمیان جو امتیاز ہوتا ہے ان ہی شخصیات کے ذریعہ کہ زید گورا اور لمبا ہے اور بکر کالا اور ناٹا ہے وغیرہ وغیرہ۔

شدة النوع لا يخلو اما ان يكون متعدد الاشخاص في الخارج اولا يكون فان كان متعدد الاشخاص في الخارج فهو المقول في جواب ما هو حسب الشريعة والخصوصية مع الان السؤال بها هو من الشئ انما هو لطلب ماهيته وحقيقته فان كان السؤال سوالا عن شئ واحد كان طالبا لتام الماهية المختصة وان جمع بين شيئين او اشياء في السؤال كان طالبا لتام ماهيتهما وتام ماهية الاشياء انما يكون بتام الماهية المشتركة بينهما

ترجمہ :- پھر نوع خال نہیں آیا وہ خارج میں متعدد الاشخاص ہوگی یا نہ ہوگی اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو تو وہ ماہو کے جواب میں شرکت اور خصوصیت دونوں کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ ماہو کے ذریعہ کسی شئی کے متعلق سوال کرنا اس کی تمام ماہیت و حقیقت طلب کرنے کے لئے ہوتا ہے پس اگر سوال شئی واحد کے متعلق ہو تو مسائل اس شئی کی تمام ماہیت مختصہ کا طالب ہوگا اور اگر اس نے سوال میں دو یا چند چیزوں کو جمع کیا تو وہ ان کی تمام ماہیت کا طلبگار ہوگا اور تمام ماہیت اشیا تمام ماہیت مشترکہ ہی سے ہو سکتی ہے

تشریح قول شدة النوع :- متن میں چونکہ نوع کی دو قسموں کو بیان کیا گیا ہے اس لئے اس مہلت سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ نوع کہ جس کے افراد ذہن میں کثیرین متفقین بالحقائق ہیں خارج میں بھی سر کے افراد کثیر ہیں یا نہیں اگر کثیر ہیں تو اس نوع کو متعدد الاشخاص کہا جائے چنانچہ انسان کہ خارج میں بھی اس کے افراد مثلاً زید و عمر و خالد وغیرہ کثیر ہیں اور اگر کثیر نہیں تو اس نوع کو غیر متعدد الاشخاص کہا جاتا ہے چنانچہ شمس کہ ذہن میں اگر چہ اس کے کثیر افراد کا امکان ہے لیکن خارج میں صرف ایک فرد موجود ہے۔

سوال نوع صرف دو ہی قسموں پر منحصر نہیں بلکہ اس کی ایک تیسری قسم بھی ہے جس کے افراد و اشخاص ہل نہیں ہوتے بلکہ انواع ہوتی ہیں جیسے کلی نوع ہے اور انسان و فرس وغیرہ انواع ہیں۔ جواب نوع کے افراد مفہوم کے اعتبار سے اشخاص ہیں اگر چہ صدق کے اعتبار سے انواع ہیں۔

قول فان كان متعدد :- ماہو کے ذریعہ شئی کی پوری حقیقت دریافت کی جاتی ہے پس اگر یک چیز کی نسبت بذریعہ ماہو کے سوال کیا جائے تو مسائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس چیز کی پوری حقیقت بتاؤ لہذا اس کے جواب میں نوع واقع ہوگی چنانچہ زید ماہو کے جواب میں انسان واقع ہوگا اور اگر چند چیزوں کی نسبت بذریعہ ماہو کے سوال اور وہ سب تنفقا الحقیقہ ہوں تو مسائل کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ان سب کی پوری حقیقت بتاؤ لہذا ان سب کے جواب میں بھی نوع واقع ہوگی چنانچہ زید و بکر ماہو کے جواب میں انسان واقع ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ نوع اگر خارج میں متعدد الاشخاص ہو اور ان افراد میں سے ایک فرد کے متعلق سوال ہو تو جواب میں نوع بحسب الخصوصية بولی جائے گی اور اگر سوال میں متعدد افراد ہوں تو جواب نوع بحسب الشریکۃ بولی جائے گی اور اگر نوع خارج میں متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ صرف ایک فرد میں منحصر ہو تو جواب میں نوع بحسب خصوصیت محضہ بولی جائے گی پس نوع اگر متعدد الاشخاص ہو تو ماہو کے جواب میں نوع شرکت و خصوصیت دونوں کے اعتبار سے واقع ہوگی اور اگر متعدد الاشخاص نہ ہو تو نوع صرف خصوصیت محضہ کے اعتبار سے واقع ہوگی۔

قول معا یر لفظ جمیعاً کی مثل بر بناء حالیت منصوب ہے جو یہاں بمعنی جمعین ہے چنانچہ

بولاجا نا ہے فعلنا معا و فعلنا جميعا یعنی حال کو نہی مجتمعین فی صحۃ الحمل۔ کو نہی میں ہما کامر جمع شرکت اور خصوصیت ہے لفظ مع اور جمع دونوں کا معنی اگرچہ حقیقہً ایک ہے لیکن اعتباری فرق یہ بیان کیا جائے کہ معاً حال فعل میں اجتماع کو کہا جائے اور جمعاً عام ہے کذا فی الرئی۔ عبارت کا اصل معنی یہ ہے حال کو نہی شرکت والی خصوصیت مجتمعین فی المقول فی جواب ما هو۔

قولہ المختصہ بہ:۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ نوع جب متعدد الاشخاص ہوں تو اس کا مابیت مختصہ بالشخص ہونا ممکن نہیں۔ جواب اس کا کہ یہ مابیت کو مختصہ کے ساتھ متصف کرنا سوال کے لحاظ سے ہے یعنی جو نوع متعدد الاشخاص ہو وہ اگرچہ نفس الامر میں ایک فرد کے ساتھ خاص نہیں لیکن جب ایک فرد سے متعلق سوال کیا جائے تو وہ نوع فرد مسئلہ عنہ کے ساتھ خاص ہوگی۔

قولہ تمام ماہیتہا۔ ماہیتہا میں ضمیر واحد مؤنث کا مرجع شتین اور اشیاء میں سے ہر ایک ممکن ہے لیکن اشیاء اس لئے کہ وہ جمع ہے اور جمع حکم میں واحد مؤنث کے ہوتی ہے لیکن شتین اس لئے کہ وہ اگرچہ شتیبہ ہے لیکن ضمیر کو از قبیل تغلیب جمع بر تنبیہ مؤنث لایا گیا ہے اور بعض نسخہ میں ضمیر کو تنبیہ یعنی مابیت پڑھا گیا ہے جو کہ وہ بھی درست ہے کیونکہ علامہ رضی نے کہا کہ جائز ہے ضمیر تنبیہ جو راجع ہو اس معطوف باؤ کی طرف جو معطوف علیہ کیساتھ ہو اگرچہ مراد واحد الامرین ہو کیونکہ اؤ کا استعمال اگر اباحت میں بکثرت ہو تو وہ بمنزل داد ہو جائے قرآن کریم میں ہے ان یقولن غنیاً و فقراً ثالثاً و لی بہما۔

پس اس تقدیر پر ماہیتہا میں ضمیر واحد مؤنث کا مرجع شتین اور اشیاء دونوں قرار دیا جاسکتا ہے اگرچہ وہ باعتبار عطف تنبیہ ہے وقد تحیر الناظرین فی الاربعاء قتال فانہ دقیق قولہ ماہیتہا الاشیاء۔ یہاں صرف اشیاء کو بیان کیا گیا شتین کو اس لئے نہیں کہ اس سے اختصار مقصود ہے۔ بعض نے اس کی وجہ یہ بیان کیا ہے کہ جمع سے مراد یہاں مافوق الواحد ہے جو تنبیہ و جمع دونوں کو شامل ہے لیکن اس سے سیاق کلام کے خلاف لازم آتا ہے جو مجموعہ ہے

ولما کان النوع متعدد الاشخاص کالانسان کان مؤنثہا م ماہیتہ کل واحد من افرادہ فاذا سئل عن فردی مثلاً بہا ہو کان المقول فی الجواب سبباً نہیاً م ماہیتہ المختصہ بہ و ان سئل عن فردی و غیر بہا ہما کان الجواب الانسان ایضاً لانہ کمال ماہیتہا المشتركة بینہما فلا جزم ان ینکون مقولاً فی جواب ما ہو بحسب الخصوصیۃ والشکلیۃ معا وان لم ینکن متعدد الاشخاص بل ینحصر نوعہ فی شخص واحد کالشمس کان مقولاً فی جواب ما ہو بحسب الخصوصیۃ المختصہ لان السائل بہا ہو عن ذلک الشخص لا یطلب الا تمام ماہیتہ المختصہ بہ اذ لا فرد اخر له فی الخارج حتی یجمع بینہ و بین ذلک الشخص فی السؤال حتی ینکون طالبا لتمام ماہیتہ المشتركة

ترجمہ:۔ اور نوع جب متعدد الاشخاص ہو جیسے انسان تو وہ اپنے افراد میں سے ہر فرد کی تمام مابیت ہوگی پس جب نزدیک کے متعلق ما ہو سے سوال کیا جائے تو جواب میں انسان بولا جائے گا کیونکہ یہ نزدیک تمام مابیت مختصہ ہے اور اگر زید و عمر سے متعلق ما ہما سے سوال کیا جائے تو بھی جواب انسان ہی ہوگا کیونکہ یہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے والی پوری مابیت ہے تو وہ لاحقہ خصوصیت و شرکت دونوں کے اعتبار سے ما ہو کے جواب میں بولی جائے گی۔ اور اگر نوع متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ اس کی نوع شخص واحد میں منحصر ہو جیسے شمس تو وہ ما ہو کے جواب میں خصوصیت مختصہ کے اعتبار سے بولی جائے گی کیونکہ اس شخص سے متعلق ما ہو کے ذریعہ سائل صرف تمام مابیت مختصہ کو طلب کرنا ہے کیونکہ خارج میں اس کا کوئی فرد نہیں ہے یہاں تک کہ وہ اس شخص اور فرد آخر کو جمع کر کے تمام مابیت مشترکہ کو طلب کرے۔

تشریح:۔ قولہ ولما کان۔ یہ خلاصہ ہے ماقبل کا کہ نوع جو متعدد الاشخاص ہوتی ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ وہ تمام مابیت ہوتی ہے اپنے افراد میں سے ہر فرد کی چنانچہ انسان کے ایک فرد زید سے متعلق اگر ما ہو کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب وہی انسان آئے گا اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہونے والی مابیت ہی انسان ہے پس انسان خصوصیت اور

شکرت دونوں اعتبار سے بولاجائے گا۔

قولہ فلا جرم :- لا جرم اور لا جرم یعنی اور ضروری کے معنی میں مستعمل ہونا ہے اور کج قسم کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے لا جرم لا فعلن کذا۔ خدا کی قسم میں ایسا ضرور کروں گا۔

قولہ وان لم یکن :- یعنی نوع جو متعدد الاشخاص نہ ہو بلکہ اس کی نوع فرد واحد میں منحصر ہو چنانچہ لفظ شمس کہ ہر راج میں صرف اس کا ایک فرد پایا جاتا ہے تو اس کے متعلق ماہو سے اگر سوال کیا جائے تو جواب شمس آئے گا۔ کیونکہ مائل اس فرد سے متعلق تمام ماہیت مختصہ کو طلب کرتا ہے۔ لہذا کہ خارج میں اس فرد کے علاوہ کوئی دوسرا فرد موجود نہیں ہے جو اس فرد کے ساتھ دوسرے فرد کو ملا کر تمام ماہیت مشترکہ کو طلب کرے۔

وَإِذَا قُلْتُمْ أَنْتَ الْنَّوْعُ فَإِنَّ تَعْدُدَ الْأَشْخَاصِ فِي الْخَارِجِ كَانَ مَقُولًا عَلَى كَثِيرِينَ فِي جَوَابِ مَا هُوَ كَالْإِنْسَانِ وَإِنْ لَمْ تَعْدُدْ كَانَ مَقُولًا عَلَى وَاحِدٍ فِي جَوَابِ مَا هُوَ فَهُوَ إِذَنْ كَقَوْلِ عَلَى وَاحِدٍ أَوْ عَلَى كَثِيرِينَ مَتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابِ مَا هُوَ فَالْكَوْنُ جَنْسٌ وَقَوْلُنَا مَقُولٌ عَلَى وَاحِدٍ لِيَدْخُلَ فِي الْحَدِّ النَّوْعُ الْغَيْرُ الْمُتَعَدُّ الْأَشْخَاصُ وَقَوْلُنَا أَوْ عَلَى لِيَدْخُلَ النَّوْعُ الْغَيْرُ الْأَشْخَاصُ وَقَوْلُنَا مَتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ يُخْرِجُ الْجَنْسُ فَإِنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ وَقَوْلُنَا فِي جَوَابِ مَا هُوَ لِيُخْرِجَ الثَّلَاثَةَ الْبَاقِيَةُ أَعْنَى الْفَصْلِ وَالْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ لِأَنَّهَا لَا تَقَالُ فِي جَوَابِ مَا هُوَ

ترجمہ :- اور جب آپ یہ جان چکے کہ خارج میں اگر نوع کے اشخاص متعدد ہوں تو وہ کثیرین پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے جیسے انسان اور اگر متعدد نہ ہوں تو ایک پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے پس اس وقت نوع وہ کلی ہوتی جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتی ہے لہذا لفظ کلی جنس ہوا۔ اور ہمارا قول مقول علی واحد تاکہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول او علی کثیرین تاکہ نوع متعدد الاشخاص داخل ہو جائے اور ہمارا قول متفقین بالحقائق تاکہ

جنس خارج ہو جائے کیونکہ وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے اور ہمارا قول فی جواب ماہو تاکہ تینوں باقی کلیاں یعنی فصل و خاصہ و عرض عام خارج ہو جائیں کیونکہ وہ ماہو کے جواب میں نہیں بولی جاتی ہیں۔

شرح :- قولہ واذا قلت :- تمہید مذکور سے اصل مقصد کا اس عبارت سے ربط پیدا کیا جاتا ہے کہ تفصیل بالاسے جب یہ معلوم ہو گیا کہ نوع کہ جن کے افراد خارج میں متعدد ہیں جو ماہو کے جواب میں کثیرین پر بولی جاتی ہے اور وہ نوع کہ جن کے افراد خارج میں متعدد نہیں جو ماہو کے جواب میں ایک پر بولی جاتی ہے۔ تو اب اس کا معنی یہ ہوا کہ نوع وہ کلی ہے جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں بولی جاتے۔

قولہ مقول علی واحد :- واحد یا کثیرین دونوں کو بیان کرنا ضروری ہے ان میں سے صرف ایک پر کنفا جائز نہیں جیسا کہ وجہ گذری کیونکہ جو ایک پر بولی جائے ممکن نہیں کہ وہ کثیرین پر بولی جائے کیونکہ مقول علی واحد سے مراد وہ ہے کہ خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے اور او علی کثیرین سے مراد وہ ہے جو بحسب الشکرت بولی جائے۔

قولہ بالحقائق :- حقائق جمع بیان کیا گیا جب کہ حقیقت واحد بیان کرنی چاہیے کیونکہ افراد نوع کے لئے صرف ایک حقیقت ہوتی ہے چند حقائق نہیں۔ غالباً اس کو جمع بیان کرنے کی وجہ مواد کثیرین کی کثرت پر تنبیہ مقصود ہے اور متفقین جمع مذکور کا کہنا گیا۔ متفقات جمع مونث سالم اس لئے نہیں کہ اول عقلاء کے لئے مستعمل ہوتا ہے اس لئے یہاں عقلاء کو غیر عقلاء پر ترجیح دی گئی۔

قولہ فاکلی :- یعنی نوع کی مذکورہ تعریف کہ وہ کلی ہے جو واحد یا کثیرین متفقین بالحقائق پر ماہو کے جواب میں محمول ہو۔ جامع و مانع ہے کیونکہ اس میں کلی بمنزلہ جنس ہے۔ جس میں پانچوں کلیاں داخل ہیں اور متفقین بالحقائق فصل بعید ہے جس سے جنس خارج ہو جاتی ہے۔ کیونکہ وہ کثیرین مختلفین بالحقائق پر بولی جاتی ہے لیکن اس میں بقیہ تینوں کلیاں یعنی فصل و خاصہ و عرض عام داخل ہیں اور فی جواب ماہو جو فصل قریب ہے اس سے بقیہ تینوں کلیاں خارج ہو گئیں۔ کیونکہ ظاہر ہے وہ ماہو کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اس لئے کہ فصل ائشی شئی ہوئی ذاتہ کے جواب میں محمول ہوتی ہے

اور خاصہ و عرض عام جواب میں محمول ہی نہیں ہوتے اور مقول علی واحد و علی کثیرین سے نوع کی دونوں قسموں کو شامل کیا گیا ہے اس لئے کہ مقول علی واحد سے وہ نوع داخل ہوگئی جو غیر متعدد الاشخاص ہے اور اد علی کثیرین سے وہ نوع داخل ہوگئی جو متعدد الاشخاص ہے۔ پس لیدر فعل کا فاعل الی غیر المتعدد ہوا جو مرفوع ہے اور بعد والی لیدر فعل کا فاعل النوع المتعدد الاشخاص ہے۔

قولہ متفقین بالحقائق:۔ اس قید سے جس طرح جنس مطلقاً خارج ہو جاتی ہے خواہ بضر قریب ہو یا بعید اسی طرح عرض عام بھی مطلقاً خارج ہو جاتا ہے۔ عرض عام خواہ نوع کا ہو یا جنس کا عرض خواہ مفارق ہو یا لازم اس طرح فصول بعیدہ مثلاً احساس و جسمانی و قابل البعاد بھی خارج ہو جاتے ہیں اسی طرح جنس کے خواص مثلاً ماشی خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ انسان کی نسبت اگرچہ عرض عام ہے لیکن حیوان کی یہ نسبت عرض خاص ہے البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ فصول اور خواص کو خارج کرنے کی اسناد قید اخیر کی طرف اولیٰ ہے لیکن عرض عام کو خارج کرنے کی یہ نسبت کہا گیا ہے کہ اس کی اسناد قید اول کی طرف اولیٰ ہے لیکن قید ثانی کی طرف جو نسبت کی گئی ہے محض اس رعایت سے کہ وہ خاصہ کے ساتھ عرفیت میں داخل ہے۔

قولہ لاتقال:۔ عرض عام ماحوکے جواب میں اس لئے محمول نہیں ہوتا کہ وہ اس کا تمام ماہیت نہیں جس کا وہ عرض عام ہے لیکن فصل یا خاصہ ماحوکے جواب میں اس لئے محمول نہیں ہوتا کہ وہ دونوں ان کے تمام ماہیت نہیں جن کے وہ دونوں فصل و خاصہ ہیں البتہ وہ ای شئی ہو کہ جواب میں محمول ہوتے ہیں۔ فصل ای شئی ہونی جو ہرہ کے جواب میں اور خاصہ ای شئی ہونی جو ہرہ کے جواب میں

وهناك نظر وهو ان احد الامرين لازم اما اشتمال التعريف على امر مستند اليه واما ان لا يكون التعريف جامعاً لان المراد بالكثيرين ان كان مطلقاً سواء كالتواضع وجودين في الخارج او لم يكونا فيلزم ان يكون قوله المقول على واحد اذ احشوا لان النوع الغير المتعدد الاشخاص في الخارج مقول على كثيرين موجودين في الذهن وان كان المراد بالكثيرين موجودين في الخارج يخرج عن التعريف التواضع الاستي لا وجود لها في الخارج اصلاً كالتعقار فلا يكون جامعاً

ترجمہ:۔ اور یہاں پر نظر ہے اور وہ یہ کہ دو امور میں سے ایک لازم آتا ہے یا تو تعریف کا امر مستند رک پر مشتمل ہونا اور یا تعریف کا جامع نہ ہونا اس لئے کہ اگر کثیرین سے مراد مطلق ہے کہ وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں تو مصنف کے قول المقول علی واحد کا زائد اور حشو ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیر متعدد الاشخاص نوع کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے اور اگر کثیرین سے مراد موجود فی الخارج ہے تو تعریف سے وہ انواع خارج ہو جاتی ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں جیسے عقلاء پس تعریف جامع نہ ہوگی۔

تشریح:۔ قولہ هناك نظرون:۔ جمہور کے خلاف مصنف نے نوع کی تعریف میں مقول علی واحد کا اعناف اس لئے کیا کہ تعریف میں نوع غیر متعدد الاشخاص داخل ہو جائے۔ اس پر شارح نے یہ نقص وارد کیا ہے کہ تعریف مذکور غیر ضروری امر پر مشتمل ہے ورنہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوگی کیونکہ تعریف میں جو کثیرین مذکور ہے اس سے اگر مطلق کثیرین مراد ہیں عام ہے وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں تو مقول علی واحد کا حشو و زائد ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ نوع غیر متعدد الاشخاص فی الخارج کثیرین موجودین فی الذہن پر بولی جاتی ہے اور اگر مراد کثیرین سے موجودین فی الخارج ہے تو تعریف سے وہ انواع خارج ہو جائیں گی جن کا وجود خارج میں قطعاً نہیں چنانچہ عقلاء کہ وہ خارج میں موجود نہیں مگر اس کے باوجود اس کو نوع کہا جاتا ہے لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہ ہوگی جب کہ اس کا جامع ہونا ضروری ہے۔

قولہ امر مستند رک:۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ امر مستند رک پر مشتمل ہونے سے زیادہ سے زیادہ خلاف اولیٰ لازم آسکتا ہے جب کہ اس کو خطاء میں شمار کیا گیا ہے جیسا کہ آنے والی عبارت والصواب الخ سے مستفاد ہے جواب اس کا یہ کہ امر مستند رک پر مشتمل ہونے کو خطاء اس بناء پر کہا گیا ہے کہ وہ تعریف میں غریب الفاظ استعمال کرنے کی منزل میں ہے جس کی وجہ سے سامع میں نظر آنے لگتا ہے اس لئے کہ تعریف میں جو الفاظ بھی مذکور ہوتے ہیں وہ فائدہ دل سے خالی نہیں ہوتے۔

قولہ زائد احشوا:۔ جو لفظ زائد ہو اگر اس کا زائد ہونا متعین ہو تو اس کو حشو کہا جاتا ہے۔ چنانچہ واعلم علم اليوم والاس وقبلہ و لکنی عن علم مافی غدعی۔ میں لفظ قبلہ کا زائد ہونا متعین ہے اور اگر زائد ہونا متعین نہیں تو اس کو تطویل کہا جاتا ہے چنانچہ وقد دت الادیم کراہیتہ۔ والحق

تو کہا کذب و مین دونوں کے معنی ایک ہیں پس دونوں میں سے کوئی ایک زائد ہو لیکن متعین نہیں۔ لہذا یہاں پر جو مقول علی واحد کو زائد کہا گیا ہے اس کا متعین ہونا محل نظر ہے اس لئے کہ جس طرح مقول علی کثیرین مطلقاً غیر متعدد الاشخاص نوع پر صادق ہے اسی طرح مقول علی واحد متعدد الاشخاص نوع پر صادق ہے نیز تعریف کا امر مستدرک پر مشتمل ہونا صرف مقول علی واحد کے زائد ہونے پر منحصر نہیں بلکہ لفظ بھی زائد ہے کما سیاقی۔

قولہ کا اعتناء:۔ اعتناء ایک بڑا پرندہ ہے جس کی گردن بڑی لمبی ہوتی ہے حیوانہ العیوان میں کمال الدین دیرنی نے بعض لوگوں کا قول نقل کیا ہے کہ اعتناء ایک عجیب و غریب پرندہ ہے جو پہاڑ کے پٹانوں کی برابر بڑے بڑے اندھے دیتا ہے اس کو اعتناء اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کی گردن میں طوق کی مانند سفیری ہوتی ہے۔ علامہ فروغی کا بیان ہے کہ یہ جماعت کے لحاظ سے بڑا پرندہ ہے جو ہاتھی وغیرہ کو اس طرح لے بھاگتا ہے جیسے چیل چو ہے وغیرہ کو دبوچ لے جاتی ہے اگلے زمانہ میں وہ پایا جاتا تھا جو جانوروں و پرندوں کو لے کر بھاگ جاتا تھا چنانچہ ایک روز کا واقعہ ہے کہ اس کو لے کے لئے کچھ نہ مل سکا تو ایک دلہن کو زیوروں کے ساتھ لے بھاگا کما فی شرح مقامات اور ابوالبقلا عسکری کی روایت کے مطابق ایک لڑکا اور ایک لڑکی کو اچک لے گیا۔ ان کے رشتہ داروں نے اپنے نبی حضرت حنظلہ بن صفوان علیہ السلام سے شکایت پیش کی جو سیدنا عیسیٰ اور ہمارے نبی علیہما السلام کے درمیان زمانہ نظرت میں نبی تھے انہوں نے اس کے حق میں بددعا کی تو حق تعالیٰ نے اس کو خط استوار سے آگے بحر محیط کے جزیرے کی طرف منتقل کر دیا جہاں لوگ نہیں پہنچتے۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی پرواز کے وقت ایسی آواز آتی ہے جیسے کہ تیز آندھی یا سیلاب آنا ہو یہ دو ہزار سال تک اکثر زندہ رہتا ہے اور پانچ سو سال گذر جانے کے بعد اپنا جوڑا اختیار کرتا ہے۔ ریح الابرار میں سیدنا عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ مولیٰ تبارک و تعالیٰ نے سیدنا موسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں اعتناء کو پیدا کیا۔ جس کے چار بازو اور انسان جیسا چہرہ ہے اور اسی طرح جوڑا بھی پیدا کیا اور سیدنا موسیٰ کو وحی کی گئی کہ میں نے دو عجیب پرندے پیدا کیے اور ان کا رزق بیت المقدس کے گرد و نواح کے وحشیوں کو بنادیا پس اس کی نسل بڑھتی گئی یہاں تک کہ جب سیدنا موسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہوا تو یہ نجد

جزی جانب منتقل ہو گئے اور وحشیوں کو کھانے اور پینے کو اپکنے لگے تو لوگوں نے حضرت خالد بن ولید عینی سے شکایت کی جو مستجاب الدعوات تھے۔ انہوں نے اس کے حق میں بددعا کی تو مولیٰ تبارک و تعالیٰ نے اس کی نسل ختم و منقطع کر دیا اور اعتناء کا اطلاق کبھی عقاب پرندہ پر بھی ہوتا ہے چنانچہ ابوالعلاء معری کے اس شعر میں یہی مراد ہے۔ اری الغنقاء کبیران تصادا۔ فعاند من تطیق لہ عنادا۔ لیکن مناطقہ کے نزدیک اعتناء ایک ایسا پرندہ ہے جس کا خارج میں وجود ممکن ہے لیکن پایا نہیں جاتا۔ چنانچہ شاعر کہتا ہے۔

الجود والغول والغنقاء ثالث
اسماء اشیاء فلم توجد ولم تکن

والصواب ان یحذف من التعریف قولہ علی الواحد بل لفظ الکی ایضاً فان القول علی کثیرین یغنی عنہ ویقال عنہ هو القول علی کثیرین متفقین بالحقیقۃ فی جواب ما هو و یرکون کل نوع مقولاً فی جواب ما هو بحسب الشریکۃ والخصوصیۃ معاً

ترجمہ:۔ اور صحیح یہ ہے کہ تعریف سے مصنف کے قول علی واحد کو بلکہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے کیونکہ مقول علی کثیرین اس سے مستغنی کر دیتا ہے اور کہا جائے کہ نوع وہ کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقیقہ پر ما ہو کے جواب میں بولی جائے اس وقت ہر نوع ما ہو کے جواب میں بحسب الشریکۃ والخصوصیۃ معاً بولی جائے گی۔

تشریح:۔ قولہ والصواب:۔ نوع کی مذکورہ تعریف پر جو اشکال وارد ہوا تھا اس عبارت سے اس کو دفع کیا جاتا ہے کہ حق یہ ہے کہ تعریف سے مصنف کے قول علی واحد کو حذف کر دیا جائے بلکہ لفظ کلی کو بھی حذف کر دیا جائے کیونکہ مقول علی کثیرین اس سے مستغنی کر دیتا ہے اس لئے کہ ظاہر ہے جو معنی کلی کا ہے وہی مقول علی کثیرین کا ہے پس لفظ کلی کو بیان کرنا فضول ہے۔ غالباً اسی وجہ سے امام رازی نے شیخ پر جوازت کیا ہے کہ وہ اپنی عبارت میں لفظ کلی کو زائد بیان کیا ہے۔ اگرچہ کچھ لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ کلی کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں مقول علی کثیرین ہونے کی صلاحیت

ہو اور مقول علیٰ کثیرین کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کثیرین پر بالفعل بولی جائے ظاہر ہے بالفعل، بالقوہ کو مستغنی نہیں کر سکتا جب کہ میر صاحب کا بیان ہے تعریف میں تمام کلیات بالقوہ ہی مراد ہیں اس لئے کہ اگر مقول بالفعل مراد لیا جائے تو وہ مفہومات کلیہ جن کے افرادہ خارج میں پائے جاتے ہیں اور نہ ذہن میں وہ سب کلیات کہ تعریف سے خارج ہو جائیں گی اسی وجہ سے یہاں بھی مقول علیٰ کثیرین سے مراد بالقوہ لیا جائیگا پس کل مقول علیٰ کثیرین دونوں کا مفہوم ایک ہوا لہذا پہلی توجیہ زیادہ بہتر ہوئی کہ مقول علیٰ کثیرین مستغنی ہے بیان کلی سے۔

المصنف لما اعتبر النوع في قوله في جواب ما هو بحسب الخارج قسمه الى ما يقال بحسب الشركة والخصوصية والى ما يقال بحسب الخصوصية المحضة وهو خروج عن هذا الفن من وجهين اما اولاً فلان نظر الفن عام يشمل المواد كلها فان تخصيص بالنوع الخارج ينافي ذلك واما ثانياً فلان المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية المحضة لموعندهم المحذ بالنسبة الى المحذ وقد جعله من اقسام النوع

ترجمہ: اور مصنف نے جب اپنے قول فی جواب ما هو میں بحسب خارج کا اعتبار کیا تو انہوں نے نوع کو اس کی طرف تقسیم کیا جو شرکت اور خصوصیت کے اعتبار سے بولی جائے اور اس کی طرف جو خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے اور وہ اس فن سے دو اعتبار سے خارج ہوتا ہے ایک یہ کہ فن کی نظر عام ہے جو تمام مادیات کو شامل ہے پس نوع خارجی کی تخصیص اس کے منافی نہیں دوسرا یہ کہ جو ما هو کے جواب میں خصوصیت محضہ کے اعتبار سے بولی جائے وہ قوم کے نزدیک حد ہے نسبت محدود کے اور مصنف نے اس کو اقسام نوع سے قرار دیا ہے۔

تشریح: قولہ والمصنف: مصنف کی عبارت میں جو خطا واقع تھی ماقبل میں اس کو ہناک نظر سے واضح کیا گیا اور یہاں اس کے منشا خطا کو بیان کیا گیا ہے کہ مصنف نے باعتبار خارج نوع کی دو قسمیں کی ہیں ایک متعدد الاشخاص جو ما هو کے جواب میں بحسب الشركة والخصوصية بولی جاتی

ہے اور دوسری متعدد الافراد جو ما هو کے جواب میں بحسب خصوصیت محضہ بولی جاتی ہے اور تعریف میں متعدد الافراد کو داخل کرنے کے لئے مقول علیٰ واحد کا اضافہ کیا ہے جب کہ مناطقہ کے نزدیک ہر نوع بحسب شرکت و خصوصیت بولی جاتی ہے۔

قولہ وهو خروج: ہو کا مرجع اعتبار مصدر ہے جو اعتبار فعل میں مذکور ہے یعنی خارج کے اعتبار کرنے میں بدو طریقہ فن سے خارج ہو جانا ہے ایک یہ کہ فن کے مسائل عام ہیں جو تمام مادیات کو شامل ہیں۔ خواہ وہ موجود فی الخارج ہوں یا نہ ہوں۔ اور مصنف نے نوع کو خارجی کے ساتھ خاص کر دیا ہے جو عموم مسائل کے منافی ہے دو شرائط یہ کہ ما هو کے جواب میں جو بحسب خصوصیت محضہ بولی جاتی ہے۔ وہ مناطقہ کے نزدیک حد ہے جب کہ مصنف نے اس کو نوع میں شمار کیا ہے جو اقسام مفرد ہے۔

قال وان كان الثاني فان كانت تسمي الجزء المشترك بينهما وبين نوع آخر فهو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة وليست جنساً أو سبواً بانته كل مقول على كثرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو

ترجمہ:۔ اور مصنف نے کہا کہ اگر ثانی ہے تو اگر وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام سبب و شرکت ہو تو وہ ما هو بحسب شرکت محضہ کے جواب میں بولی جائے گی اور اس کو جنس کہا جائے جس کی تعریف مناطقہ نے اس طرح کی ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ما هو کے جواب میں بولی جائے۔

تشریح: بیانہ وان كان: کلیات خمسہ کے حصہ میں جو ماقبل میں گذرا کہ کلی اپنے افراد کی ماہیت کا عین ہے یا داخل ہے یا خارج اول کی تفصیل چونکہ گذر چکی اس لئے اب دوسرے کو بیان کیا جاتا ہے کہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت کا داخل یعنی جزو ہے وہ بھی دو حال سے خالی نہیں کہ وہ ماہیت اور نوع کے درمیان تمام ہر مشترک ہے یا نہیں اگر تمام سبب و شرکت ہے تو وہ جنس ہے جو ما هو کے بحسب

شرکت محض کے جواب میں بولی جاتی ہے۔

بَلَاغَةُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ۔ یعنی جنسیت کا مدار جزو کا مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام
 مشترک ہونا ہے عام ہے کہ وہ جزو ہر اس امر کے لئے بھی تمام مشترک ہو جو اس جنس میں شریک ہے یا تمام
 مشترک نہ ہو اور وہ اس لئے کہ نوع آخر فرس کو شامل ہے جب کہ انسان کے ساتھ لحاظ کیا جائے
 تو حیوان، مابیت انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک ہے اس کے باوجود وہ انسان اور ہر اس امر
 مثلاً بیل کے درمیان تمام مشترک ہے جو اس جنس حیوانیت میں شریک ہے پس حیوان جنس قریب
 ہوا۔ جو شامل ہے جسم نانی کو کیونکہ جسم نانی مابیت اور نوع آخر مشترک و بنابر کے درمیان تمام
 مشترک ہے۔ جو جسم نانی کا تمام مشترک ہونا جنس ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ لیکن وہ مابیت اور ہر
 اس امر کے درمیان تمام مشترک نہیں جو اس جنس یعنی جسم نانی میں شریک ہے کیونکہ اس نام میں سے جو اس
 مابیت میں شریک ہے فرس ہے اور جسم نانی انسان اور فرس کے درمیان تمام مشترک نہیں اس لئے اس
 کو جنس بعید قرار دیا گیا۔ جو جسم مطلق کو شریک ہے لہذا وہ مابیت انسان اور نوع آخر مثلاً حمار کے درمیان
 مشترک ہے جو جنس ہونے کو ثابت کرتا ہے لیکن وہ مابیت انسان اور ہر اس امر کے درمیان تمام مشترک
 نہیں جو اس جنس میں شریک ہے کیونکہ ان تمام میں سے جو اس مابیت میں شریک ہے وہ فرس ہے اور
 جسم مطلق ان دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں۔ اور وہ شامل ہے جو ہر کو کیونکہ جو ہر مابیت انسان
 اور عقول عشرہ کے درمیان تمام مشترک ہے لیکن وہ مابیت اور ہر اس امر کے درمیان تمام مشترک نہیں
 جو ہر میں شریک ہے کیونکہ ان تمام میں سے جو انسان کے شریک ہے فرس ہے پس اول جنس ہونے کو
 ثابت کرتا ہے اور دوم جنس قریب ہونے کو نفی کرتا ہے لہذا شارح کا قول "نوع آخر" تمام مذکورہ
 انواع کو شامل ہے اس وجہ سے کہ وہ تمام اجناس کو شامل ہے خواہ وہ بعید ہوں یا قریب۔

أَقُولُ الْكَلِمَةُ الَّتِي هِيَ جُزْءُ الْمَاهِيَةِ مُخَصَّرٌ فَجِنْسُ الْمَاهِيَةِ وَفَصْلُهَا الْأَنْفَرَامَاتُ الْيَكُونُ تَبْنِ
 الْجُزْءِ الْمُشْتَرِكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ أَوْ لَا يَكُونُ

ترجمہ:۔۔۔۔۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کلمہ جو جزو مابیت ہے جنس مابیت اور فصل مابیت میں سے
 منحصر ہے کیونکہ وہ یا تو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام جزو مشترک ہوگی یا نہ ہوگی۔

تشریح:۔۔۔۔۔ قولہ لکلمة الکی الذی: یعنی وہ کلمہ جو دو قسموں میں منحصر ہے وہ مطلق کلی نہیں بلکہ وہ
 ہے جو مابیت کا جزو اور اس پر محمول ہو کیونکہ مابیت پر محمول کلی ہی ہوتی ہے۔ جزو نہیں چنانچہ کہا
 جاتا ہے۔ "فرس حیوان" اور "انسان ناطق" نہ کہ الانسان زید یا بکر اور جزو سے مراد جس طرح جزو محمول
 دکلی ہے اسی طرح مابیت سے مراد بھی مابیت کلیہ ہے۔ اور مابیت پر الف لام مضاف الیہ کے عوض ہے
 یعنی مابیت الافراد۔

قولہ لانہ اما جزو مابیت دو قسموں یعنی جنس و فصل پر منحصر ہے، دعویٰ ہے دلیل
 اس کی یہ ہے کہ جزو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے
 اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصل ہے۔ لہذا یہ محض عقلی ہے جو اثبات و نفی کے درمیان دائر ہے اور وہ مفید
 یقین ہوتا ہے۔

قولہ بن نوع آخر: متن اور شرح دونوں میں لفظ نوع کو بصیغہ واحد بیان کیا گیا ہے جب
 کہ انواع بصیغہ جمع بیان کرنا چاہئے کیونکہ کلمہ دو ہی نوع نہیں بلکہ بہت سی انواع ہوتی ہے۔ نوع بصیغہ واحد
 بیان کرنے کی وجہ یہ کہ تحقق جنسیت کے لئے جو مابیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہونا ضروری
 ہے اس میں نوع بصیغہ واحد ہی کافی ہے درنظر اس لئے کہ جزو مابیت بھی مابیت اور دومرے دو یا چند
 انواع کے درمیان تمام مشترک ہوتا ہے۔ اس مقام پر یہ سوال ہو سکتا ہے نوع کی دو قسمیں ہیں نوع
 حقیقی اور نوع اضافی لہذا یہاں نوع آخر سے مراد کونسی نوع ہے؟ اگر مراد نوع حقیقی ہے تو یہ لازم آئے
 گا کہ جسم مطلق بایں حیثیت کہ وہ حیوان اور جماد کے درمیان تمام مشترک ہے۔ وہ جنس۔ اور اگر
 مراد نوع اضافی ہے تو اب تک اس کا بیان نہ ہو سکا ہے۔ اس لئے یہ بیان کرنا چاہئے ان کا تمام مشترک
 بین الماہیہ وغیرہ۔ جواب یہ کہ نوع سے مراد نوع حقیقی ہے اور بحالت مذکورہ جسم مطلق پر یہ صادق
 ہے کہ وہ مابیت اور نوع حقیقی کے درمیان تمام مشترک ہے اگرچہ وہ اس حیثیت سے صادق
 نہیں۔

وَالْمَوَادُّ بِتَمَامِ الْجُزْءِ الشَّرَكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخَرَ الْجُزْءِ لِمَشْرُكِ الذِّي لَا يَكُونُ
وَأَوَّلُ جُزْءٍ مُشْرَكٍ بَيْنَهُمَا أَلَى جُزْءٍ مُشْرَكٍ لَا يَكُونُ جُزْءُهُ شَرْكَ خَاصًّا جَانِبُهُ
بَلْ كُلُّ جُزْءٍ مُشْرَكٍ بَيْنَهُمَا إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسُ ذَلِكَ الْجُزْءِ أَوْ جُزْءٌ مِنْهُ كَالْحَيَوَانِ فَإِنَّهُ
تَمَامُ الْجُزْءِ الشَّرَكِ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ إِذَا لُجُزْءٍ مُشْرَكٍ بَيْنَهُمَا إِلَّا وَهُوَ إِمَّا
نَفْسُ الْحَيَوَانِ أَوْ جُزْءٌ مِنْهُ كَالْجَوْهَرِ وَالْجَسْمِ النَّسَائِيِّ وَالْحَدْسِ وَالْمَشْرُكِ بِالْأَهْدَادِ
وَكُلٌّ مِنْهَا وَإِنْ كَانَ مُشْرَكًا بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ تَمَامُ الشَّرَكِ بَيْنَهُمَا بَلْ
بَعْضُهُ وَإِنَّمَا يَكُونُ تَمَامُ الشَّرَكِ هُوَ الْحَيَوَانُ الشَّمْلُ عَلَى الْكُلِّ

ترجمہ : اور ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام شریک سے مراد وہ جزء شریک ہے
جو اس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان جزء شریک نہ ہوں یعنی جزء شریک یہ جزء شریک نہ ہو جو اس
سے خارج ہو بلکہ ان دونوں کے درمیان جزء شریک یا تو بعینہ وہی جزء ہو یا اس جزء شریک کا جزء
ہو چنانچہ حیوان کہ وہ انسان اور فرس کے درمیان تمام جزء شریک ہے۔ کیونکہ ان دونوں کے
درمیان کوئی جزء شریک نہیں مگر یہ کہ وہ یا تو نفس حیوان ہے یا اس کا جزء ہے جیسے جوہر و جسم نانی
و حساس اور متحرک بالارادہ اور ان میں سے ہر ایک اگرچہ انسان اور فرس کے درمیان شریک ہے مگر وہ
ان میں تمام شریک نہیں بلکہ بعض شریک ہے۔ تمام شریک وہ صرف حیوان ہے جو کل کو شامل ہے۔

تشریح : قولہ وَاللَّوَاذِ : یعنی ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام شریک سے مراد وہ جزء
ہے جس کے علاوہ ان دونوں کے درمیان کوئی جزء شریک نہ ہو لہذا اگر دوشی کے درمیان ایک جزء
شریک ہے۔ ہر جزء ان دونوں شئی کا تمام شریک ہے چنانچہ روح و حجر کے درمیان صرف جوہری جزء
شریک ہے لہذا روح و حجر کے درمیان جوہر تمام شریک ہوا یعنی دوشی کے درمیان اگرچہ مادہ
شریک ہوں تو جوہر ہائی تمام اجزاء کا جامع ہو تو وہ دونوں شئی کا تمام شریک ہوا۔ چنانچہ نفس
و فرس کے درمیان جوہر جسم نانی، حساس متحرک بالارادہ، حیوان اجزاء شریک ہیں لیکن ان میں سے صرف
حیوان ایک ایسا جزء ہے جو باقی تمام اجزاء کا مجموعہ ہے پس انسان و فرس کے درمیان صرف حیوان ہی

تمام شریک ہوا۔

قولہ لَا يَكُونُ وَلَا عَادًا : وراہ اصل کو ریبری کا مصدر بمعنی ستر یعنی چھپانا ہے اور وہ
مضاف ہوتا ہے کبھی فاعل کی طرف اور کبھی مفعول کی طرف۔ اگر مضاف ہو فاعل کی طرف تو وہ قدام یعنی آگے
کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کہ جو چیز آگے ہوتی ہے وہ سامہ ہوتی ہے چنانچہ جب وراہ زید بمعنی قدام
کہا جائے۔ تو اس کا معنی ہوگا الذی یواری زیداً۔ قرآن کریم میں ہے وَمِنْ وَرَائِهِمْ جَهَنَّمُ اور اگر مضاف مفعول
کی طرف ہو تو خلف یعنی پیچھے کے معنی میں ہوتا ہے اس لئے کہ جو چیز پیچھے ہوتی ہے ظاہر ہے وہ مستور ہوتی
ہے لہذا لفظ وراہ ظرف مکان لازم النظریہ ہے اور اہداد سے ہے یعنی خلف بمعنی پیچھے اور قدام بمعنی
آگے دونوں کے لئے مستعمل ہوتا ہے جب کہ اکثر ظرف یعنی خلف کے معنی میں مستعمل ہے اور کبھی سوئی کے معنی
میں بھی ہوتا ہے جیسے فنِ ابتری وراہ ذلک یعنی جو شخص اس کے سوا تلاش کرے۔ شارح کی عبارات سے
ظاہر ہے کہ معنی ظرفی یہاں مراد نہیں بلکہ اسمی ہے یعنی وراہ بمعنی غیر مراد ہے یعنی لا یكون غیرہ جزء شریک
لیکن اس تقدیر پر غیر کو خارج کے ساتھ خاص کرنا لازم آئیگا یعنی لا یكون غیرہ جزء شریک لا یكون جزء شریک خارجہ
یعنی شارحین نے اس تقدیر پر یہ قیاحت بیان کی ہے کہ لفظ وراہ کے ساتھ تفسیر ہر اس کو معنی غیرہ پر حمل اور معنی غیرہ کو
خارج پر حمل استعمال بجا لائی ہے۔

قولہ ای جزء شریک : یہ تفسیر الجزء الشریک الذی کی ہے یہ بھی ممکن ہے جزء شریک
جہاں کی ہو جب کہ میر سید شرفی نے احتمال اول کا قول کیا ہے لیکن اگر قرب اور اس امر پر غور کیا جائے کہ
مفسر اور مفسر دونوں نکو ہیں تو اس سے احتمال دوم کی تائید ہوتی ہے۔

قولہ نفس ذلك الجزء : یعنی تمام شریک وہ جزء ہے کہ اس کے علاوہ ماہیت
اور نوع آخر کے درمیان کوئی دوسرا ایسا جزء شریک نہ ہو جو اس جزء شریک سے خارج ہو بلکہ تنہا وہی جزء شریک ہو
اور اگر کوئی دوسرا جزء شریک بھی ہو تو وہ اس جزء شریک کا جزء ہو چنانچہ حیوان کہ وہ انسان و
فرس کے درمیان تمام جزء شریک ہے اور دوسرا کوئی جزء ان کے درمیان شریک نہیں اور اگر کوئی شریک
ہے بھی تو وہ حیوان ہی کا جزء ہے مثلاً جوہر جسم نانی، حساس متحرک بالارادہ کہ ان میں سے ہر ایک اگرچہ
انسان و فرس کے درمیان شریک ہے لیکن تمام شریک نہیں بلکہ حیوان کا جزء ہے لہذا حیوان تمام
شریک ہوا۔

قولہ: **الانسان** :- یعنی انسان و فرس کے درمیان جو ہر جسم نامی، حساس، متحرک بالارادہ تمام جز مشترک نہیں اس لئے کہ تمام جز مشترک وہ جز ہے جس کے علاوہ کوئی جز مشترک نہ ہو اور جوہر و جسم نامی وغیرہ اس طرح نہیں ہے پس وہ تمام حیز مشترک نہیں بلکہ جز مشترک ہیں کیونکہ تمام حیز مشترک صرف حیوان ہے جو کل کو شامل دعا م ہے۔

وَبِمَا يُقَالُ الرَّادُّ بِشَامِ الْمَشْتَرِكِ مُجْمُوعُ الْأَجْزَاءِ الْمَشْتَرِكَةِ بَيْنَهُمَا كَالْحَيَوَانَ فَإِنَّهُ مُجْمُوعُ الْجَوْهَرِ وَالْجِسْمِ النَّامِيِّ وَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْإِمْرَادَةِ وَهِيَ أَجْزَاءُ مُشْتَرِكَةٍ بَيْنَ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَهُوَ مَنْقُوضٌ بِالْأَجْنَاسِ الْبَسِطَةِ كَالْجَوْهَرِ لِأَنَّهُ جَنْسٌ عَالٍ وَلَا يَكُونُ لَهُ جُزْءٌ حَتَّى يَصِحَّ أَنَّهُ مُجْمُوعُ الْأَجْزَاءِ الْمَشْتَرِكَةِ فَيَبْأَرُ تَأْسُفُ الْكَلَامِ وَقَعَ فِي الْبَيِّنِ فَلَمْ يَجْعَلْ إِلَى مَا كُنَّا فِيهِ

ترجمہ: اور کبھی کہا جاتا ہے کہ تمام مشترک سے مراد ان اجزاء کا مجموعہ ہے جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوں جیسے حیوان کہ وہ جوہر و جسم نامی و حساس و متحرک بالارادہ کا مجموعہ ہے اور وہ سب اجزاء ہیں جو انسان و فرس کے درمیان مشترک ہیں اور وہ قول منقوض ہے اجناس بسیط سے جیسے جوہر کہ وہ جنس عالی ہے اور اس کے لئے کوئی حیز نہیں یہاں تک کہ یہ صحیح ہو کہ وہ اجزاء مشترک کا مجموعہ ہے پس ہماری عبت درست ہے اور یہ گفتگو درمیان میں واقع ہوئی پس ہم کو اس امر کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس میں ہم تھے۔

تشریح: قولہ: **وَبِمَا يُقَالُ** :- تمام مشترک کا معنی جو ماقبل میں گذرا جوہر کا تھا لیکن امام رازی نے اس کا معنی یہ بیان کیا ہے کہ تمام مشترک سے مراد ان کے اجزاء کا مجموعہ ہے جو ماہیت اور نوع کے درمیان مشترک ہو چنانچہ حیوان کہ وہ مجموعہ ہے جوہر و جسم نامی، حساس اور متحرک بالارادہ کا اور وہ کل اجزاء ہیں جو انسان و فرس کے درمیان مشترک ہے۔

قولہ: **وَهُوَ مَنْقُوضٌ** :- ہو کا مرن قول مذکور ہے یعنی تمام مشترک سے مراد اجزاء مشترک

کامجموعہ ہے۔ اور وہ اجناس بسیط مثلاً جوہر سے منقوض ہے کیونکہ جوہر جسم مطلق کا حیز ہے جو تمام مشترک ہے اور بسیط یعنی اس کا کوئی حیز نہیں کیونکہ وہ جنس عالی ہے جس کے اوپر کوئی جنس نہیں ہوتی ہے لہذا تمام مشترک اجزاء مشترک کا مجموعہ نہ ہوا بلکہ وہ حیز ہو جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان الیا حیز مشترک ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جز مشترک نہیں چنانچہ جوہر انسان اور فرس مشترک کے درمیان الیا حیز مشترک ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا جز مشترک نہیں۔ اس نقص کا منشا غالباً لفظ تمام ہے جس کو مجموعہ کے معنی میں مراد لیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ اجزاء مشترک کے مجموعہ کو جو تمام کہا گیا ہے اس سے مراد عام ہے کہ حقیقت ہو یا حکما ہاں معنی کہ کوئی جز مشترک اس سے خارج نہ ہو۔ اس کی نظیر علت غائیہ کی تعریف ہی مایوقوف علیہ الشیء ہے جو علت بسیط کو بھی شامل ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ عقل اول کے لئے علت تامہ بسیط ہے جس کا حیز نہیں ہوتا ہے۔

قولہ: **وَهَذَا الْكَلَامُ** :- یعنی یہ کلام اجزاء دلیل کے درمیان واقع ہے کیونکہ ماقبل میں جز ماہیت کو جنس و فصل کے درمیان مخفی ہونے کی دلیل جاری ہے جو دو مقدموں پر مشتمل ہے جن میں سے ایک مقدمہ شرطیہ متصلہ ہے اور دوسرا دو شرطیہ متصلہ پہلا مقدمہ یعنی حیز ماہیتہ اما ان کیوں تمام حیز مشترک بین الماہیتہ و بین نوع آخر اول کیوں اور دوسرا مقدمہ یعنی جز ماہیتہ ان کا تمام الجز مشترک بین الماہیتہ و بین نوع آخر فہو الجنس والا فہو الفصل۔ مقدمہ اول میں چونکہ تمام مشترک مذکور ہے جو محتاج بیان ہے۔ اس لئے اس کو واضح کرنے کے لئے دو نول مقدموں کے درمیان اس کی دو تفسیر بیان کی گئیں۔

فَقَوْلُ جُزْءِ الْمَاهِيَةِ إِنْ كَانَ تَمَامَ الْجُزْءِ الْمَشْتَرِكِ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ نَوْعٍ آخِرٍ فَهُوَ الْجَنْسُ وَالْأَوَّلُ فَهُوَ الْفَصْلُ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا تَجُزْءُ الْمَاهِيَةِ إِذَا كَانَ تَمَامَ الْجُزْءِ الْمَشْتَرِكِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ نَوْعٍ آخِرٍ يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ حَسْبُ الشَّرْكَِةِ الْمُحْضَةِ لِأَنَّهُ إِذَا سُبِّلَ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَذَلِكَ النَّوْعُ كَانَ الْمَطْلُوبُ تَمَامَ الْمَاهِيَةِ الْمَشْتَرِكَةِ بَيْنَهُمَا وَذَلِكَ الْجُزْءُ وَإِذَا أُفْرِدَ الْمَاهِيَةُ بِالْوَلَدِ

لَمْ يَصْلَحْ ذَلِكَ الْجُزْءُ لِأَنَّهُ يَكُونُ مَقُولًا فِي الْجَوَابِ لِأَنَّ الْمَطْلُوبَ جُوهُومًا مَالِهَا هِيَ الْمُخْتَصَّةُ
وَالْجُزْءُ لَا يَكُونُ تَمَامًا مَالِهَا هِيَ الْمُخْتَصَّةُ أَذْهُوَ مَا يَتَرَكَّبُ الشَّيْءُ مِنْهُ وَعَنْ غَيْرِهِ فَذَلِكَ
الْجُزْءُ إِنَّمَا يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ بِحَسَبِ الشَّرْكَاءِ فَقَطْ وَلَا تَغْنِي بِالْجِنْسِ الْأَهْلِيَّةِ
كَالْحَيَوَانَ فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّ الْجُزْءَ الْمُشْتَرَكِ بَيْنَ مَاهِيَةِ الْإِنْسَانِ وَلَوْ أَنَّ آخَرَ كَالْفَرَسِ مِثْلًا
حَتَّى إِذَا أُسْتَلِ عَنْ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ بِمَا هُمَا كَانَ الْمُشْتَرَكُ بَيْنَ مَاهِيَةِ الْإِنْسَانِ
بِالسُّوَالِ لَمْ يَصْلَحْ لِلْجَوَابِ الْحَيَوَانَ لِأَنَّ تَمَامَ مَاهِيَةِ الْحَيَوَانَ النَّاطِقُ لَا الْحَيَوَانَ
فَقَطًّا

ترجمہ: پس ہم کہتے ہیں کہ جزء ماہیت اگر تمام مشترک ہو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان
تو وہ جنس ہے ورنہ تو وہ فصل ہے بہر حال اول اس لئے کہ جزء ماہیت جب تمام مشترک ہو ماہیت
اور نوع آخر کے درمیان تو وہ ماحو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے بولا جائے گا کیونکہ جب
ماہیت اور نوع کے متعلق سوال کیا جائے تو مطلوب تمام ماہیت مشترک ہوگا اور وہ بھی جزء
ہے اور جب تنہا ماہیت کے متعلق سوال ہو تو یہ جزء جواب میں بولے جانے کے لائق نہ ہوگا کیونکہ
اس وقت مطلوب تمام ماہیت مختصہ ہے اور جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں ہوتا اس لئے کہ جزء وہ ہوتا ہے
کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو پس وہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے ماحو کے جواب میں
بولا جائے گا اور جنس سے ہم بھی مراد لیتے ہیں جیسے حیوان کہ وہ کمال جزء مشترک ہے ماہیت انسان
اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان یہاں تک کہ جب انسان اور فرس کے متعلق ماحو کے ذریعہ
سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا اور جب تنہا انسان کے متعلق سوال کیا جائے تو جواب حیوان نہیں
ہو سکتا کیونکہ انسان کی تمام ماہیت حیوان ناطق ہے نہ کہ صرف حیوان۔

تشریح: قولہ فنقول: یعنی جب تمام مشترک اور اس کے متعلقات کے ذکر سے فائدہ
ہو چکے تو اب اصل بحث کی طرف رجوع کیا جاتا ہے کہ جزء ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام
مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے اور اگر تمام مشترک نہیں تو وہ فصل ہے لہذا

جنس وہ جزء ماہیت ہوئی جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہو اور فصل وہ جزء ماہیت ہوئی جو
ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو۔

قولہ والا فہو: والا چونکہ باعتبار ترکیب شرط ہے اور فہو الفصل اس کی جزاء اصل عبارت
یہ ہے والہٰذا لیکن تمام الجزء مشترک بین الماہیۃ و بین نوع آخر فہو الفصل یعنی وہ جزء اگر ماہیت
اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو تو فصل ہے اور نفی چونکہ یہاں مقید پر واقع ہے اس لئے
اس کا تعلق بہر جزء کے ساتھ ہوگا پس وہ جزء جو تمام مشترک نہیں عام ہے وہ قطعاً مشترک نہ ہو چنانچہ
ناطق کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان قطعاً مشترک نہیں۔ یا مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں
لہذا وہ فصل ہے۔

قولہ اما الاول: شق اول کو جنس کیوں کہا جاتا ہے؟ اس عبارت سے اس کی دلیل
بیان کی جاتی ہے کہ جنس جو کثیرین مختلفین پر ماحو کے جواب میں محمول ہوتی ہے وہ جزء ماہیت ہے جو ماہیت
اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہوتا ہے کیونکہ جو ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے
وہ ماحو کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے محمول ہوتی ہے چنانچہ جب ماہیت اور اس نوع کے متعلق
سوال کیا جائے تو مطلوب تمام ماہیت مشترک ہوتا ہے۔ اور وہ بھی جزء ہے اور جب صرف ماہیت
سے متعلق سوال کیا جائے۔ تو وہ جزء جواب میں محمول ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیونکہ اس وقت
مطلوب تمام ماہیت مختصہ ہو جاتا ہے اور وہ جزء تمام ماہیت مختصہ نہیں بلکہ مشترک ہے اس
لئے کہ جزء وہ ہوتا ہے کہ شئی اس سے اور اس کے غیر سے مرکب ہو لہذا وہ جزء صرف شرکت کے لحاظ سے
ماحو کے جواب میں محمول ہوگا اور ظاہر ہے جنس سے یہی مراد ہے چنانچہ حیوان کہ وہ ماہیت انسان
اور نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان کمال جزء مشترک ہے لہذا انسان اور فرس سے متعلق ماحو
کے ذریعہ سوال کیا جائے تو جواب حیوان ہوگا اور اگر صرف انسان سے متعلق سوال کیا جائے تو وہ
جواب کی صلاحیت نہیں رکھ سکے گا۔ کیونکہ اس کی ماہیت حیوان ناطق ہے صرف حیوان نہیں۔

قولہ اذہو: ہو ضمیر فروع کا مرجع جزء ہے اور الایہا میں ہذا کا اشارہ الیہا ماکان
مقولاتی جواب ماحو بحسب الشرکۃ ہے۔ اس عبارت سے اس امر کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جزء

ماہیت تمام ماہیت مشترکہ ہوتی ہے تمام ماہیت مختصہ نہیں خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ شئی چونکہ جزو ماہیت اور اس کے غیر سے مرکب ہوتی ہے جیسے انسان کا جزو حیوان ہے تو انسان مرکب ہے حیوان اور ناطق سے تو جزو ماہیت جو مثل حیوان ہے وہ ماحول کے جواب میں شرکت محضہ کے لحاظ سے ہی محمول ہوگا ماہیت مختصہ کے لحاظ سے نہیں۔

وَرَسْمُهُ فَإِنَّهُ كُلُّ مَقُولٍ عَلَى كَثِيرِينَ مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جِزَائِهِ مَا هُوَ فَلَفْظُ الْكُلِّ مُسْتَدْرَكٌ وَالْمَقُولُ عَلَى كَثِيرِينَ جِنْسٌ لِلْخَصَّةِ وَيُخْرَجُ بِالْكَثِيرِينَ الْجِنْسِيُّ لِأَنَّهُ مَقُولٌ عَلَى وَاحِدٍ فَيَقَالُ لَهَذَا زَيْدٌ وَبِقَوْلِنَا مُخْتَلِفِينَ بِالْحَقَائِقِ يَخْرُجُ النَّوْعُ لِأَنَّهُ مَقُولٌ عَلَى كَثِيرِينَ مُتَّفِقِينَ بِالْحَقَائِقِ فِي جَوَابٍ مَا هُوَ وَبِجَوَابٍ مَا هُوَ يَخْرُجُ الْكَلِمَاتُ الْبِوَاقِي أَعْنِي الْخَاصَّةُ وَالْفُضْلُ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ

ترجمہ: اور مناطقے جنس کی تعریف یہ ہیں کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماحول کے جواب میں محمول ہو پس لفظ کلی مستدرک ہے اور مقول علی کثیرین کلیاتِ خاصہ کے لئے جنس ہے اور لفظ کثیرین سے جزئی خارج ہوگئی۔ کیونکہ جزئی ایک پر محمول ہوتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زید زید اور ہمارے قول مختلفین بالحقائق سے نوع نکل گئی۔ کیونکہ نوع متفقین بالحقائق پر ماحول کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور فی جواب ماحول سے باقی کلیات یعنی خاصہ اور فصل اور عرض عام خارج ہو گئے۔

تشریح: قولہ ورسمہ: جنس کا معنی جو ماقبل میں گذرا کہ درکہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان اگر تمام مشترک ہو جو ماحول کے جواب میں باعتبار شرکت محضہ بولی جاتی ہے اس کا ماحول حاصل بعینہ وہ ہے جس کو مناطقے نے بیان کیا ہے کہ جنس وہ کلی ہے جو کثیرین مختلفین بالحقائق پر ماحول کے جواب میں بولی جاتی ہے۔ جنس کے اس معنی کو رسم سے تعبیر کرنے کی وجہ یہ کہ حد وہ ہوتی ہے جو جنس قریب اور فصل قریب سے مرکب ہو اور یہاں لفظ کلی جنس قریب تو ہو سکتی ہے لیکن دوسرے الفاظ مثلاً مقول

علی کثیرین وغیرہ فصول نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے عوارض ہیں کیونکہ شئی پر محمول شئی کی حقیقت تام ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا محمول ہونا جنس اور فصل اور نوع کے لئے فصل نہیں ہو سکتا کیونکہ فصل ماہیت کا جزو ہوتی ہے اور محمول ہونا ماہیت تام ہونے کے بعد عارض ہوتا ہے تو وہ تعریف بالخاصہ ہوتی اور تعریف بالخاصہ چونکہ رسم کہلاتی ہے اس لئے اس تعریف کو رسم سے تعبیر کیا گیا۔

قولہ فلفظ الکلی: اس عبارت سے جنس کے معنی کجایم و مانع ہونے کو بیان کیا جاتا ہے کہ اس میں لفظ مقول بمنزلہ جنس ہے جو کلیاتِ خاصہ اور جزئی کو بھی شامل ہے البتہ لفظ کلی مستدرک و بیکار ہے جیسا کہ اس کی وجہ نوع کی تعریف میں گذری اور لفظ کثیرین فصل بعید بدو مرتبہ ہے جس سے جزئی حقیقی خارج ہو جاتی ہے کیونکہ جزئی حقیقی ایک پر بولی جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زید زید و ذلک بجز اور مختلفین بالحقائق فصل بعید بیک مرتبہ ہے جس سے نوع خارج ہو جاتی ہے کیونکہ وہ کثیرین متفقین بالحقائق پر بولی جاتی ہے اور جواب ماحول فصل قریب ہے جس سے باقی تینوں کلیات یعنی فصل و خاصہ و عرض عام خارج ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ تینوں ماحول کے جواب میں محمول نہیں ہوتے۔

قولہ المقول علی کثیرین: مقول کے ساتھ علی کثیرین کلیاتِ خاصہ کے لئے بمنزلہ جنس ہے اور علی کثیرین بمنزلہ فصل ہے جس سے جزئی حقیقی خارج ہو جاتی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ علی کثیرین کا ذکر مقول کے بیان صلہ کے لئے ہے فصل کے لئے نہیں۔ اس لئے کہ جزئی کے مقول ہونے میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ آگے مذکور ہے اور اخرج چونکہ فرع دخول ہوتا ہے اس لئے جزئی حقیقی جب مقول میں داخل ہی نہیں تو علی کثیرین سے اس کو خارج کرنا فصول ہے۔

قولہ لانه مقول علی واحد: جزئی حقیقی کے محمول ہونے میں اختلاف ہے محقق دواتی اور محب اللہ بہاری جواز کے قائل ہیں۔ شیخ نے ارشادات کے متعدد مقامات پر حمل جزئی کے صحیح ہونے کی تصریح کی ہے اور مصنف سے بھی اس کی صحت منقول ہے۔ لیکن علامہ تفتازانی نے شرح تلخیص میں احوالِ سند کے بیان میں یہ تحریر کیا ہے کہ مناطق کے نزدیک جزئی حقیقی کبھی بھی محمول نہیں ہوتی اور سید شریف کا کہنا ہے کہ جزئی حقیقی جو واحد پر محمول ہوتی ہے وہ بظاہر ہے کیونکہ حقیقت وہ کسی شئی پر محمول نہیں ہوتی ہے کیونکہ حمل کے لئے من و حجب اتحاد اور من و حجب تنایر ضروری ہے

اس لئے کہ محل ایک نسبت ہے جو متسبب کو مقضی ہوتی ہے پس جزئی حقیقی اگر محمول ہو تو دو حال سے خالی نہیں آیا وہ اپنی ذات پر محمول ہوگی یا غیر پر! ظاہر ہے وہ اپنی ذات پر محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ اس تقدیر پر من کل الوجوہ اتحاد لازم آئے گا جو ممنوع ہے نیز اس سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا اور غیر پر محمول نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ غیر میں من کل الوجوہ مغایرت ہے لیکن مثلاً بذریعہ وغیرہ میں جو محمول ہے وہ بظاہر ہے حقیقہ محمول مفہوم کلی ہے۔ کیونکہ ہذا سے اگرچہ شخص معین کی طرف اشارہ ہے لیکن زید وہی شخص معین مراد نہیں بلکہ اسمی زید یعنی ہذا زید بمعنی ہذا اسمی زید یا صاحب اسم زید پس وہ مفہوم کلی ہے اگرچہ اس کا انحصار شخص واحد میں فرض کر لیا گیا ہے۔ جو لوگ محل جزئی کے صحیح ہونے کا قول کرتے ہیں وہ تغایر کی دو قسمیں بیان کرتے ہیں۔ ذاتی و اعتباری۔ اور جن چیزوں میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہوتا ہے عمل جائز ہے چنانچہ ہذا کاتب و ضاحک وغیرہ میں جو ہذا کا مصادیق ہے وہی کاتب و ضاحک کا مصادیق ہے لہذا مصادیق کے اعتبار سے دونوں میں اتحاد ہے اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر۔ کیونکہ جزئی کے مختلف اوصاف ہو سکتے ہیں تو موضوع کی طرف ایک صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور محمول کی جانب دوسری صفت کا اس طرح سے دونوں میں تغایر ثابت ہو جائے گا جس سے محل درست ہو جائے گا۔

قَالَ وَهُوَ قَرِيبٌ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنِ لُبِّهَا مَإِشَارًا كَمَا نَبَّهَ عَلَيْهِ عَيْنُ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ كُلِّ مَا يُشَارُ كَمَا فِيهِ كَالْحَيَوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ وَلَبَّيْهُ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنْهَا وَعَنِ لُبِّهَا مَإِشَارًا كَمَا فِيهِ غَيْرَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ لُبِّهَا مَإِشَارًا كَمَا فِيهِ غَيْرَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَكَأَنَّ الْجَوَابَ إِنْ كَانَ بَعِيدًا بَلَّغَ تَبَيُّنًا وَاحِدًا كَالْحَيَوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ ثَلَاثَةُ أَجْوَابٍ إِنْ كَانَ بَلَّغَ تَبَيُّنًا كَالْحَيَوَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِنْسَانِ ثَلَاثَ مَرَاتِبٍ كَالْحَيَوَانِ وَعَلَى هَذَا الْقِيَاسِ

ترجمہ: _____ مصنف نے فرمایا کہ وہ یعنی جنس قریب ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت

فی جنس سے جواب ہو بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے چنانچہ حیوان بنسبت انسان کے یا جنس بعید ہے اگر ماہیت اور بعض مشارکات فی الجنس سے جواب ہو علاوہ اس جواب کے جو اس ماہیت اور بعض اشخاص کا ہے اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید ہو یک مرتبہ ہو جیسے جسم نانی بنسبت انسان کے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے جسم اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے جوہر و علی ہذا القیاس۔

تشریح: _____ بیضا نے وہو قریب:۔ تعریف جنس کے تفصیلی بیان کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں جنس قریب اور جنس بعید اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ جو ضمیر مرفوع کا مرجع جنس ہے وہ ترکیب میں جزا مقدم ہے ان کا ان الجواب الخ شرط مؤخر کی اسی طرح ہو بعید بھی سبزا مؤخر ہے ان کا ان الجواب الخ شرط مؤخر کی سبزا پر فاکہ داخل نہ ہونے کی وجہ شرط پر اس کی تقدیم ہے کیونکہ سبزا پر دخول فاکہ لئے شرط کا اس پر مقدم ہونا ضروری ہے۔

بیضا نے وبعید:۔ بعید کا عطف قریب پر ہے اصل عبارت یہ ہے وہو بعید خلاصہ یہ کہ جنس قریب کسی ماہیت کی وہ ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں ہمیشہ وہی جنس واقع ہو جیسے شجر کے لئے جسم نانی اور حجر کے لئے جسم مطلق جنس قریب ہے اور جنس بعید کسی ماہیت کی وہ ہے کہ یکے بعد دیگرے جس کے ہر فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملا کر بذریعہ ماہما سوال کرنے پر جواب میں کبھی وہ جنس واقع ہو کبھی دوسری دوسری جنس جیسے شجر کے لئے جسم مطلق اور حجر کے لئے جوہر جنس بعید ہے اور جنس بعید میں نہ نہ متعدد جوابات ہوتے ہیں اس لئے اگر اس میں دو جواب ہوں تو وہ جنس بعید نہ مرتبہ واحد۔ یہی ہے جیسے جسم نانی بنسبت انسان کے کہ الانسان والفرس ماہما کہا جائے تو ایک جواب حیوان آتا ہے اور الانسان والشجر ماہما کہا جائے تو دوسرا جواب جسم نانی آتا ہے اور اگر جواب تین ہوں تو وہ جنس بعید نہ مرتبہ کھلاتی ہے جیسے جسم مطلق بنسبت انسان کے کہ الانسان والحصان ماہما کہا جائے تو ایک جواب حیوان آئے گا اور اگر الانسان والشجر ماہما کہا جائے تو دوسرا جواب جسم نانی آئے گا اور اگر الانسان والحصان والشجر ماہما کہا جائے تو تیسرا جواب جسم مطلق آئے گا اور اگر جواب چار ہوں تو جنس بعید نہ مرتبہ ثالثہ کھلاتی ہے

مبتدیان کی آسانی کے لئے ان کی مثالیں بیان کرتے ہیں اور ترتیب کلیات کو ان ہی مثالوں کے ذریعہ واضح کرتے ہیں جیسا کہ تفصیل آگے درج ہے۔

قولہ فوضو الانسان: جنس کے گزشتہ تفصیلی بیان سے چونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ ماہیت واحد کے لئے متعدد جنسیں ہو سکتی ہیں۔ چنانچہ انسان کی جنس حیوان بھی ہے اور جسم نالی جسم مطلق اور جوہری اور یہ معلوم ہے کہ حیوان جسم نالی سے خاص ہے اور جسم نالی جسم مطلق سے اور جسم مطلق جوہر سے خاص ہے اور خاص نیچے ہوتا ہے اور عام اوپر تو جب کسی ماہیت کے لئے متعدد جنسیں ہو سکتی ہیں تو ان میں جو جنس سب سے نیچے ہو وہ اس ماہیت کی جنس قریب ہے اور جنس قریب سے اوپر والی جنس اس ماہیت کی جنس بعید ہے مثلاً انسان کی جنس قریب حیوان ہے کیونکہ انسان کی تمام جنسوں میں حیوان سب سے نیچے اور سب سے خاص ہے پھر انسان کی جنس بعید جسم نالی ہے اس لئے کہ جسم نالی حیوان سے اوپر و عام ہے اور جب انسان کے لئے جسم نالی، جنس بعید ہے تو اس کے لئے جسم مطلق بدرجہ اولیٰ جنس بعید ہو گا کیونکہ وہ جسم نالی سے اوپر ہے اور یونہی انسان کے لئے جوہری جنس بعید ہے اس لئے کہ وہ جسم مطلق سے اوپر ہے۔

وَإِذَا انْتَقَشَ هَذَا عَلَى مَحَقَّةِ الْخَاطِرِ فَقَوْلُ الْجَنَسِ أَمَّا قَرِيبٌ أَوْ بَعِيدٌ لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنِ بَعْضِ مَا يَشَارِكُهَا فِي ذَلِكَ الْجَنَسِ عَيْنَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ جَمِيعِ مَا يَشَارِكُهَا فِيهِ فَهُوَ الْقَرِيبُ فَإِنَّهُ الْجَوَابُ عَنِ السُّوَالِ عَنِ الْإِنْسَانِ وَالْفَرْسِ وَهُوَ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ جَمِيعِ الْأَنْوَاعِ الْمَشَارِكَةِ لِلْإِنْسَانِ فِي الْحَيَوَانِيَّةِ إِنْ كَانَ الْجَوَابُ عَنِ الْمَاهِيَةِ وَعَنِ بَعْضِ مَا يَشَارِكُهَا فِي ذَلِكَ الْجَنَسِ غَيْرَ الْجَوَابِ عَنْهَا وَعَنِ الْبَعْضِ الْآخِرِ فَهُوَ الْبَعِيدُ كَالْجَسْمِ النَّالِيِّ فَإِنَّ النَّبَاتَاتِ وَالْحَيَوَانَاتِ تَشَارِكُ الْإِنْسَانَ فِيهِ وَهُوَ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ الْمَشَارَكَاتِ النَّبَاتِيَّةِ لَا الْمَشَارَكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ بَلِ الْجَوَابُ عَنْهُ وَعَنِ الْمَشَارَكَاتِ الْحَيَوَانِيَّةِ الْحَيَوَانِيَّةِ الْحَيَوَانِ

نہجہ :- اور جب یہ لوح دل پر نقش ہو چکا تو ہم کہیں گے جنس آیا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر ماہیت اور بعض مشارکات ملا سیت فی الجنس سے جواب ہو بعید ہے وہ جواب جو اس ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس کا ہے تو وہ جنس قریب ہے جیسے حیوان کہ وہ جواب ہے انسان اور فرس سے سوال کا اور یہی جواب ہے انسان اور تمام ان انواع سے سوال کا جو انسان کے ساتھ حیوانیت اور بعض آخر سے ہے تو وہ جنس بعید ہے جیسے جسم نالی کہ نباتات اور حیوانات انسان کے ساتھ جسم نالی میں شریک ہیں اور جسم نالی جواب ہے انسان اور مشارکات نباتیہ سے سوال کا نہ کہ مشارکات حیوانیہ سے سوال کا بلکہ انسان اور مشارکات حیوانیہ سے سوال کا جواب حیوان ہے۔

تشریح :- قولہ ان انتقش: یعنی جب لوح دل پر یہ نقش ہو چکا کہ ایک ماہیت کے لئے متعدد جنسیں ہو سکتی ہیں تو یہ بھی منتقش کیا جائے کہ جنس دو قسم کی ہوتی ہے ایک قریب اور دوسری بعید کیونکہ کسی ماہیت کی جنس اگر معلوم ہو اور یہ معلوم کیا جائے کہ وہ اس ماہیت کی جنس قریب ہے یا بعید تو سب سے پہلے یہ دیکھا جائے کہ اس جنس کے افراد کیا کیا ہیں پھر اس کے ایک فرد کیا ہے اس ماہیت کو ملا کر ماحمکے ذریعہ سوال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ جواب کیا واقع ہوتا ہے پھر اس جنس کے کسی دوسرے فرد کے ساتھ اس ماہیت کو ملا کر ماحمکے ذریعہ سوال کیا جائے اور دیکھا جائے کہ کیا جواب ہوتا ہے و علیٰ التّوکیل یاس کے بعد دیگرے سب کے ساتھ ماحمکے ذریعہ سوال کرتے جائیں اور دیکھا جائے کہ کیا جواب واقع ہوتا ہے اس کے بعد یہ ذکر کیا جائے کہ ہر مرتبہ جواب میں وہی جنس واقع ہوگی یا کبھی وہ اور کبھی دوسری اگر ہر مرتبہ وہی جنس جواب میں واقع ہوئی تو یہ جائیں کہ وہ جنس اس ماہیت کی جنس قریب ہے ورنہ جنس بعید چنانچہ حیوان انسان کی جنس قریب ہے اور جسم نالی اس کی جنس بعید ہے کیونکہ قریب و بعید موزان فیہ سے ہیں کوئی جنس کسی ماہیت کی جنس بعید ہو تو کسی کی جنس قریب ہو سکتی ہے چنانچہ شجر کے لئے جسم نالی جنس قریب ہے اس لئے کہ جسم نالی کے جتنے افراد ہیں ان میں سے جس جس کے ساتھ شجر کو ملا کر بذریعہ ماحمکے سوال کیا جائے تو جواب میں ہمیشہ جسم نالی ہی واقع ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ شجر کے لئے جسم نالی جنس قریب ہے۔

قولہ لَآ اِلٰهَ اِلَّا کَانَ :۔ جنس کی دو قسم قریب و بعید ہیں۔ اس عبارت سے اس کی دلیل بیان کی جاتی ہے کہ جنس جو جواب ہے ماہیت اور بعض مشارکات ماہیت فی الجنس کا وہ دو حوالے سے خالی نہیں آیا وہ جواب ہے بعینہ وہ جواب جو اس ماہیت اور جمیع مشارکات ماہیت کا ہے تو جنس قریب ہے اور اگر بعینہ وہ جواب نہیں بلکہ اس جواب کے علاوہ ہے جو اس ماہیت اور بعض آخر سے متعلق ہے تو جنس بعید ہے۔

قولہ عن جمیع مشارقاتہا :۔ اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ تعریف مذکور جنس بعید پر بھی صادق آتی ہے کیونکہ جسم نامی جو انسان کی جنس بعید ہے انسان اور نباتات کے جواب میں بولا جاتا ہے اور انسان اور اس کے جمیع مشارکات مثلاً فرس، بقر، غنم، نباتات کے جواب میں بھی بولا جاتا ہے لہذا اس کا جنس قریب ہونا بھی لازم آئے گا۔ جواب یہ کہ جمیع مشارکات سے مراد کل واحد و واحد ہے نہ کہ مشارکات کا مجموعہ مطلب یہ کہ مشارکات ماہیت میں سے اگر ہر ایک کو یکے بعد دیگرے ملا کر سوال کیا جائے تو جواب میں وہی کلی بولی جائے گی اور جسم نامی ایسی کلی نہیں ہے کیونکہ انسان اور نباتات کے جواب میں جسم نامی بولا جاتا ہے لیکن انسان و فرس کے جواب میں جسم نامی نہیں بلکہ حیوان بولا جاتا ہے لہذا جسم نامی پر جنس قریب کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔

و یكون هناك جوابان ان كان الجنس بعیداً بمرتبة واحدة كالجسم النامي بالنسبة الى الانسان فان الحيوان جواب وهو جواب آخر ثلاثة اجوبة ان كان بعیداً بمرتبة واحدة كالجسم المطلق بالقياس اليه فان الحيوان والجسم النامي جوابان وهو جواب ثالث و اربع اجوبة ان كان بعیداً بثلاث مراتب كالجوهر فان الحيوان والجسم النامي والجسم المطلق اجوبة ثلاثة وهو جواب رابع وعلى هذا القياس فلما يزيد البعد يزيد عليه عدد الاجوبة ويكون عدد الاجوبة نائداً على عدد مراتب البعد الواحد لان الجنس القريب جواب ولكل مرتبة من مراتب البعد جواب آخر

ترجمہ :۔ اور یہاں دو جواب ہوں گے اگر جنس بعید بمرتبہ واحد ہو جیسے جسم نامی نسبت انسان کے کہ حیوان ایک جواب ہے اور جسم نامی دوسرا جواب ہے اور تین جواب ہوں گے اگر جنس بعید بدو مرتبہ ہو جیسے جسم مطلق بلحاظ انسان کے کہ حیوان اور جسم نامی دو جواب ہیں اور جسم مطلق تیسرا جواب ہے اور چار جواب ہوں گے اگر جنس بعید بمرتبہ ہو جیسے جو کہ حیوان جسم نامی اور جسم مطلق تین جواب ہیں اور جو سوچو تھا جواب ہے۔ اسی پر قیاس کریں تو جب بُعد و دوری بڑھے گی تو اس پر جواب کی شمار بھی بڑھ جائے گی اور جواب کا عدد دہندہ ہو جائے گا مراتب بُعد کے عدد پر ایک کے ساتھ۔ اس لئے کہ جنس قریب ایک جواب ہے اور بمرتبہ کے لئے مراتب بُعد میں سے دوسرا جواب ہے۔

تشریح :۔ قولہ و یكون هناك :۔ اس عبارت سے جنس بعید کے مراتب بُعد کی فرت کے لئے ماہیت اور بعض مشارکات کے جواب کی تعداد بیان کی جاتی ہے کہ جواب اگر دو ہوں تو جنس بعید بیک مرتبہ ہے چنانچہ انسان اور نباتات کا جواب جسم نامی ہے اور انسان و فرس کا جواب حیوان ہے تو جواب کی تعداد دو ہوگی اس لئے جسم نامی جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور اگر جواب تین ہوں تو جنس بعید بدو مرتبہ ہوگی چنانچہ انسان و جمادات کا جواب جسم مطلق ہے اور انسان و نباتات کا جواب جسم نامی ہے اور انسان و فرس کا جواب حیوان ہے تو جواب کی تعداد تین ہوگی اس لئے جسم مطلق جنس بعید بدو مرتبہ ہوگا اور اگر جواب چار ہوں تو جنس بعید بمرتبہ ہوگی چنانچہ انسان و فرس کا جواب حیوان اور انسان و شجر کا جواب جسم نامی اور انسان و جمادات کا جواب جسم مطلق اور انسان و عقل کا جواب جوہر ہے لہذا جواب کی تعداد چار ہوگی اس لئے جوہر جنس بعید بمرتبہ ہوگا اور اگر جنس جواب کے عدد سے مرتبہ کا ایک عدد کم ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ جسم نامی انسان کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور حیوان کے اعتبار سے جنس قریب ہے اسی طرح جسم مطلق انسان کے اعتبار سے جنس بعید بدو مرتبہ ہے اور حیوان کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے اور جوہر انسان کے اعتبار سے جنس بعید بمرتبہ ہے اور جسم نامی کے اعتبار سے جنس بعید بدو مرتبہ ہے اور جسم مطلق کے اعتبار سے جنس بعید بیک مرتبہ ہے پس جنس بعید کی تینوں قسمیں آپس میں ایک دوسرے کا غیر نہیں بلکہ مختلف باعتبار ہیں یعنی جنس بعید و جنس قریب بھی آپس میں ایک دوسرے کا غیر نہیں بلکہ مختلف باعتبار ہیں۔

قولہ علیٰ هذا القیاس :- اس کا فعل محذوف ہے اصل عبارت یہ ہے وارجع علیٰ ہذا القیاس
بمدوری پہچاننے کا ضابطہ یہ ہے کہ جواب کے عدد کا اعتبار کیا جائے اور اس سے ایک جواب کم کر دیا جائے
تو جو باقی بچے گا وہی مرتبہ بقدر ہوگا چنانچہ جسم مطلق تیسرا جواب ہے اس سے ایک کم کر دیا جائے تو
انسان سے اس کا مرتبہ بعد دوم مرتبہ ہوگا اور جواب تین ہوں گے ۔

قال وان لم تہم المشرک بینہا و بین نوع آخر فلا بد ان لا یكون مشترکاً بین الماہیة و بین
نوع آخر اصلاً کالناطق بالنسبة الی الانسان اویکون بعضاً من تمام المشرک مساویاً لک
کالحساس والا لکان مشترکاً بین الماہیة و بین نوع آخر ولا یجوز ان یتکون تمام المشرک
بالنسبة الی ذلک النوع لاقب المقدر خلافہ بل بعضہ ولا یتسلل بل ینفک الی ما یساویہ
فیکون فصل جنس و کیفا کان یمیز الماہیة عن مشارکیہا فی جنس اوفی وجود فکان فصلاً

ترجمہ : مصنف نے فرمایا کہ وہ جہہ اگر تمام مشترک نہ ہو مابیت اور نوع آخر کے درمیان
تو وہ یا تو بالکل مشترک نہ ہوگا مابیت اور نوع آخر کے درمیان جیسے ناطق بہ نسبت انسان کے یا تمام
مشرک کا بعض اور اس کا مساوی ہوگا جیسے حساس ورنہ مابیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہوگا
اور ہمارے نہیں کہ وہ تمام مشترک ہو بہ نسبت اس نوع کے کیونکہ مفروض اس کے خلاف ہے بلکہ بعض مشترک
ہوگا اور متسلل نہ ہوگا بلکہ مساوی کی طرف منتہی ہوگا پس وہ فصل جنس ہوگا بہر کیف وہ مابیت کو مابیت
کے ان مشارکات سے ممتاز کرے گا جو جنس یا جو جنس میں شریک ہیں لہذا وہ فصل ہوگا ۔

شرح : بیانہ وان لم یکن :- وہ کلی جواب اپنے افراد کی مابیت کا جہہ ہے اس کی دو صورتیں
مذکور ہوئیں ایک تمام مشترک ہونے کی اور دوسری تمام مشترک نہ ہونے کی ۔ پہلی صورت چونکہ ماقبل
میں بالتفصیل گذر چکی اس لئے اب اس کی دوسری صورت کو بیان کیا جائے کہ تمام مشترک ہونا چونکہ مفید
ہے اور مفید کا ارتفاع ہر مرتبہ کے ارتفاع سے ہوتا ہے اس لئے تمام مشترک نہ ہونے کی بھی دو صورتیں
ہوں گی ایک یہ کہ مابیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہی نہ ہو جیسے ناطق بہ نسبت انسان کے

اور دوسری یہ کہ مشترک تو ہو لیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہو جیسے حساس بہر دو تقدیر اس جہہ
کو فصل کہا جائے گا ۔

بیانہ والا لکان :- یعنی وہ جہہ جو تمام مشترک نہیں وہ اس تمام مشترک کا بعض اور
اس کا مساوی ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ مابیت اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو ۔ ظاہر ہے وہ تمام
مشرک نہیں ہو سکتا ورنہ خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ مفروض اس جہہ کا تمام مشترک نہ ہونا
ہے ۔ اور وہ جہہ جو تمام مشترک نہ ہوگا تو بعض مشترک ہوگا اور وہ بعض اس تمام مشترک کا
مساوی ہوگا مابین یا عام یا خاص نہ ہوگا کیونکہ وہ مساوی ہونے کی تقدیر پر ہی فصل ہو سکتا ہے
باقی دوسری تقدیروں پر نہیں ۔ مابین کی تقدیر پر اس لئے نہیں کہ مابین امتیاز مابیت کے لئے مفید
نہیں ہوتا ہے اور خاص امتیاز مابیت کے لئے مفید ہوتا ہے لیکن مابیت کے اس بعض افراد
کے لئے جس میں موجود ہیں ۔ مطلق مابیت کے لئے نہیں ۔ اور عام کی تقدیر پر ممکن ہے وہ تمام
مفہومات کا ذاتی ہو لیکن وہ مابیت کے لئے امتیاز کا فائدہ نہیں دیتا ہے ۔ تفصیلات شرح میں آگے
درج ہیں ۔

قولہ ان لا یکن مشترکاً بین الماہیة ان لم یکن تمام المشرک
المشرک بینہا و بین نوع آخر یتکون فصلاً وذلك لان احد الامرین لانہم علی ذلک
متفقین وهوات ذلک الجزء اما ان لا یكون مشترکاً اصلاً بین الماہیة ونوع آخر اویکون
بعضاً من تمام المشرک مساویاً لک وایما کان یكون فصلاً

ترجمہ : میں کہتا ہوں کہ یہ تردید کی شق ثانی کا بیان ہے کہ جہہ مابیت اگر مابیت اور
نوع آخر کے درمیان تمام جہہ مشترک نہ ہو تو وہ فصل ہوگا اور وہ اس لئے کہ اس تقدیر پر دو
صورتیں ہیں سے ایک لازم آئے گا اور وہ یہ کہ جہہ یا تو مابیت اور نوع آخر کے درمیان بالکل مشترک
نہ ہوگا یا بعض تمام مشترک اور اس کے مساوی ہوگا جو بھی ہو بہر حال وہ فصل ہوگا ۔

دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک وہ جب کہ نفی قید سے متعلق ہو اور دوسری وہ جب کہ نفی مقید سے متعلق ہو اس لئے تمام مشترک جو مقید ہے اس پر صرف نفی کے دخول سے دو صورتیں پیدا ہوں گی ایک وہ حیزہ قطعاً مشترک نہ ہو جیسے ناطق اور دوسرا وہ جبکہ حیزہ مشترک تو ہو سیکن تمام مشترک نہیں بلکہ بعض مشترک ہو جیسے حساس۔

قولہ بل بعضہ :- جزء ماہیت مشترک تو ہو سیکن تمام مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے وہ تمام مشترک کا بعض ہوگا اسی وجہ سے شرح میں اس کے بعض ہونے پر دلیل نہیں دی گئی جب کہ مساوی ہونے پر دلیل چاہی ہے۔

قولہ فذلک البعض :- جزء ماہیت اگر تمام مشترک کا بعض ہو تو عقلاً اس کے احتمالات چار ہوں گے کیونکہ وہ حیزہ تمام مشترک کا مابین ہوگا یا اس سے اخص یا اس سے اعم یا مساوی وہ جزء ان میں سے صرف مساوی ہونے کی تقدیر پر ماہیت کو تمیز دے گا اور باقی مذکورہ تین تقدیروں پر نہیں تفصیلات آگے درج ہیں۔ سوال یہ بیان ہو کہ موقوف ہے نسب اربعہ یعنی تباہین و مساوی عموم خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجہ کی معرفت پر لہذا مباحث فصل ثالث تیسری بحث جو نسب اربعہ کے بیان میں ہے اس امر کا مستحق ہے کہ اس کو (اقسام نمبر کی طرف) کھلی کی تقسیم پر مقدم کیا جائے۔ جب کہ مصنف نے تیسری بحث کو اس کے بعد بیان کیا ہے جس سے ترتیب فوت ہو جاتی ہے۔ جواب ترتیب اس وقت فوت ہوتی ہے جب کہ یہ نسب اربعہ کے بیان پر موقوف ہو جائے لہذا شرح میں آگے خود ہی یہ درج ہے ویکن اختصاراً الدلیل بخذف النسب الاربع لہذا یہ بیان نسب اربعہ کے بیان پر موقوف نہیں ہے کہ جس سے ترتیب فوت ہو جائے۔

قولہ اواعلم منہ :- اس مقام پر یہ سوال ہو سکتا ہے کہ یہ تردید غیر حاصر ہے کیونکہ اس میں اعم من وجہ داخل نہیں ہوتا ہے اور اگر اس کو مابین کے تحت داخل کیا جائے کہ مابین کو مابینت کہیے اور مابینت حیزہ سے عام قرار دیا جائے تو مابین کو باطل کرنے کی جو دلیل دی گئی ہے وہ اس کو شامل نہ ہوگی جواب اس کا یہ کہ تردید میں جو اعم منہ ہے اس میں اعم مطلق اور اعم من وجہ دونوں داخل ہیں لہذا جب اعم کی نفی کی جائے تو دونوں کی نفی ہو جائے گی کیونکہ

ماہیت کا امتیاز نہ اعم مطلق کر سکتا ہے اور نہ اعم من وجہ۔

قولہ او یکون مبیاناً :- یعنی حیزہ مشترک جو تمام مشترک کا بعض ہے وہ مابین نہیں ہو سکتا کیونکہ کلام احیزہ محمول میں ہے اور یہ محال ہے کہ مابین شئی پر محمول ہو اس لئے کہ محل کے لئے تصادق ضروری ہے اور مابین میں تصادق نہیں بلکہ تنافر ہوتا ہے لہذا جب کلام احیزہ محمول میں ہے تو تمام مشترک اور بعض تمام مشترک دونوں ماہیت پر محمول ہوں گے اور وہ دونوں بھی آپس میں ایک دوسرے پر محمول ہوں گے چنانچہ حیوان اور ناطق احیزہ محمول ہیں جو انسان پر اور آپس میں ایک دوسرے پر بھی یعنی ناطق حیوان پر اور حیوان ناطق پر محمول ہوتے ہیں اور جب بعض تمام مشترک تمام مشترک پر محمول ہے تو وہ کبھی بھی مابین نہیں ہو سکتا۔

قولہ ولا اخص :- یہ احتمال دوم کا ابطال ہے کہ بعض تمام مشترک تمام مشترک سے اخص بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس تقدیر پر تمام مشترک اعم ہوگا اور بعض تمام مشترک اخص اور اخص کے بغیر ہو کہ اعم کا وجود ہوتا ہے اس لئے تمام مشترک کا وجود بعض تمام مشترک کے بغیر لازم آئے گا جب کہ تمام مشترک کل ہے اور بعض تمام مشترک اس کا جزء اور حیزہ کا وجود چونکہ کل کے بغیر محال ہوتا ہے اس لئے بعض تمام مشترک کا اخص ہونا بھی باطل ہوا۔

وَلَا أَعْمُ لِأَنَّ بَعْضَ تَمَامِ الشَّرْكَ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَنَوْعٍ آخَرَ لَوْ كَانَ أَعْمَ مِنْ تَمَامِ الشَّرْكَ لَكَانَ مَوْجُوداً فِي نَوْعٍ آخَرَ بَدَلُ وَنِ تَمَامِ الشَّرْكَ تَحْقِيقاً لِمَعْنَى الْعُومِ فَيَكُونُ مُشْتَرَكاً بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَذَلِكَ النَّوْعِ الَّذِي هُوَ بَانِءٌ تَمَامِ الشَّرْكَ لَوْجُودِهِ فِيهِمَا فَلَمَّا أُنْ يَكُونُ تَمَامِ الشَّرْكَ فِيهِمَا وَهُوَ مُحَالٌ لِأَنَّ الْمَقْدَرَاتِ الْخِزْنَ لَيْسَ تَمَامِ الشَّرْكَ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَنَوْعٍ مَّا مِنْ الْأَنْوَاعِ وَإِنَّا أَنْ لَا يَكُونُ تَمَامِ الشَّرْكَ بَلْ بَعْضُ مَنَّهُ فَيَكُونُ لِلْمَاهِيَةِ تَمَامِ الشَّرْكَ أَحَدُهُمَا تَمَامِ الشَّرْكَ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَبَيْنَ النَّوْعِ الَّذِي هُوَ بَانِءٌ لَهَا وَالثَّانِي تَمَامِ الشَّرْكَ فِيهِمَا وَبَيْنَ النَّوْعِ الثَّانِي الَّذِي هُوَ بَانِءٌ تَمَامِ الشَّرْكَ الْأَوَّلِ وَحِ لَوْ كَانَ بَعْضُ تَمَامِ الشَّرْكَ بَيْنَ الْمَاهِيَةِ وَنَوْعٍ الثَّانِي أَعْمَ مَنَّهُ لَكَانَ مَوْجُوداً فِي

نوع آخر بدون تمام المشترك الثاني فيكون مشتركاً بين الماهية وذلك النوع الثالث
الذي هو بازاو تمام المشترك الثاني فليس تمام المشترك بينهما بل بعضه يحصل
تمام مشترك ثالث وهما جزءاً فاما ان يوجد تمام المشتركات المتغير النهاية او
ينتهي الى بعض تمام مشترك ومساو له فالاول محال والا لتركبت الماهية من
من اجزاء غير متماهية

ترجمہ :- اور نہ اعم ہو سکتا ہے اس لئے کہ ماہیت اور نوع آخر کے درمیان بعض
تمام مشترک اگر تمام مشترک سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک کے بغیر معنی عموم
کو باقی رکھتے ہوئے پس وہ بعض مشترک ہوگا ماہیت اور اس نوع کے درمیان جو تمام مشترک کے
مقابل میں ہے ان دونوں میں اس بعض کے موجود ہونے کی وجہ سے اب وہ بعض یا توان دونوں
میں تمام مشترک ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ مفروض یہ ہے کہ جزو تمام مشترک نہیں ہے ماہیت اور
کسی نوع کے درمیان یا تمام مشترک نہ ہوگا بلکہ بعض مشترک ہوگا۔ پس ایک ماہیت کے لئے دو
تمام مشترک ہوں گے ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع کے درمیان تمام مشترک ہے جو نوع اس
ماہیت کے مقابلہ میں ہے۔ اور ایک وہ جو ماہیت اور اس نوع ثانی کے درمیان تمام مشترک ہے
جو تمام مشترک اول کے مقابلہ میں ہے اب اگر وہ بعض تمام مشترک جو ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان
ہے اس سے اعم ہو تو وہ نوع آخر میں موجود ہوگا تمام مشترک ثانی کے بغیر تو وہ مشترک ہوگا
ماہیت اور اس نوع ثالث کے درمیان جو تمام مشترک کے مقابلہ میں ہے۔ اور وہ چونکہ ان میں سے
تمام مشترک نہیں ہے بلکہ بعض مشترک ہے اس لئے ایک تیسرا تمام مشترک محال ہوگا۔ اور اسی طرح
سلسلہ چلے گا پس یا تو تمام مشترکات غیر متناہی پائے جائیں گے یا بعض تمام مشترک مساوی کی طرف
منتہی ہوں گے اور اول محال ہے ورنہ ماہیت کا اجزاء غیر متماہیہ سے مرکب
ہونا لازم آئے گا۔

تشریح :- قولہ ولا اعم :- یہ احتمال سوم کا ابطال ہے کہ بعض تمام مشترک

تمام مشترک سے اعم نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر وہ عام ہو جائے تو عام ہو نہ کہ خاص کے بغیر یا یا جانا ہے اس لئے
وہ نوع آخر میں تمام مشترک کے بغیر یا یا جائیگا اور ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا جو تمام
مشترک کے مقابلہ میں ہے تو وہ یا توان دونوں میں تمام مشترک ہوگا یا بعض تمام مشترک! اول محال
ہے اس لئے کہ وہ مفروض کے خلاف ہے کیونکہ مفروض اس کا بعض تمام مشترک ہونا ہے لہذا یہ بعض
تمام مشترک ہوگا تو اب ماہیت کے لئے دو تمام مشترک ہو گئے اور وہ دونوں کا بعض تمام مشترک
ہوا پھر اس بعض تمام سے متعلق دریافت ہے کہ وہ تمام مشترک کا مساوی ہے یا اس سے عام! اگر
مساوی ہے تو دعویٰ ثابت! اور عام ہے تو وہ نوع آخر میں دوسرے تمام مشترک کے بغیر یا یا جائے گا اور
یہ ظاہر ہے کہ وہ ماہیت اور دوسری انواع کے درمیان تمام مشترک نہیں ہو سکتا۔ ورنہ مفروض کے
خلاف لازم آئے گا اس لئے ضروری ہے کہ بعض تمام مشترک ہوگا تو اب ایک ماہیت کے لئے تین تمام
مشترک ہو گئے اس طرح سلسلہ غیر متناہی تک جاری رہے گا جو محال ہے لہذا ثابت ہوا کہ بعض تمام
مشترک اعم نہیں ہو سکتا۔

قولہ مکان موجوداً :- نوع آخر میں اس بعض مشترک کے موجود ہونے سے مراد
اگر نوع آخر کے لئے اس کا جزو محمول ہونا ہے تو وہ ممنوع ہے کیونکہ اس کا تمام مشترک سے عام ہونا
اس پر موقوف نہیں بلکہ اس کے لئے اس کا نوع آخر پر صادق ہونا ہی کافی ہے اور اگر مراد اس کا
نوع آخر پر صادق ہونا ہے تو تسلیم ہے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ ماہیت اور نوع آخر کے
درمیان بعض تمام مشترک ہو لہذا جب یہاں تمام مشترک دوم ہی لازم نہیں آئے گا تو تمام مشترکات غیر
متماہیہ کیسے لازم ہوں گے؟

قولہ تمام المشتركات :- اس میں تمام مضاف ہے اور مشترکات مضاف الیہ جس میں
ات جمع کی علامت ہے جب کہ جمع کی علامت مضاف الیہ میں نہیں بلکہ مضاف میں ہوتی ہے چنانچہ
یوں کہنا چاہیے تمامات المشترك جیسا کہ اس سے قبل فیکون للماہیۃ تماماً المشترك میں تثنیہ
کی علامت مضاف میں بیان کی گئی ہے جواب تمام مشترک میں دو تثنیہ ہیں ایک مرکب اضافی ہونے
کی جس کا مقتضی یہ ہے کہ علامت جمع مضاف میں ہو اور دوسری لقب ہونے کی جو یہاں مراد ہے جس

کی وجہ سے وہ غلط اور ہو گیا ہے، درحالیہ علامت جن لفظ واحد کے اخیر میں ہوتی ہے لہذا شرح میں ایک جملہ باعتبار مرکب اضافی علامت جمع مضاف میں بیان کی گئی ہے اور دوسری جگہ باعتبار لقب علامت جمع مضاف الیہ میں بیان کی گئی ہے۔

قَوْلُهُ وَلَا يَتَسَلَّلُ لَيْسَ عَلَى مَا يَنْبَغِي لِاتِّسَالِ هُوَ تَرْتِيبُ أُمُورٍ غَيْرِ مَتَاهِيَةٍ وَلَمْ يَزِدْ مِنَ الدَّلِيلِ تَرْتِيبَ أَجْزَاءِ الْمَاهِيَةِ وَأَنْهَا يَزِيدُ لَوْ كَانَ تِمَامُ الْمَشْرُوكِ الشَّائِي حِزْبًا مِنْ تِمَامِ الْمَشْرُوكِ الْأَوَّلِ وَهُوَ غَيْرُ لَازِمٍ وَلَعَلَّه إِسْرَادُ التَّسْلُسِ فِجُودُ أُمُورٍ غَيْرِ مَتَاهِيَةٍ فَحِ الْمَاهِيَةِ لَكِنَّهُ خِلَافُ التَّعَارُفِ وَأَذَابُ بَطْلِ الْأَقْسَامِ الثَّلَاثَةِ تَعَيَّنَ أَنْ تَكُونَ بَعْضُ تِمَامِ الْمَشْرُوكِ مُسَاوِيًا لَهُ وَهُوَ الْأَمْرُ الشَّائِي

ترجمہ :- پس مصنف کا قول ولا يتسلسل اپنے کل پر نہیں ہے اس لئے کہ تسلسل امور غیر متناہیہ کے ترتیب کا نام ہے اور دس سے اجزاء ماہیت کا ترتیب لازم نہیں آتا اور یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام مشترک ثانی جزو ہو تمام مشترک اول کا حاد نہ کہ یہ لازم نہیں ہے اور شاید مصنف نے تسلسل سے مراد امور غیر متناہیہ کا وجود فی الماہیہ لیا ہے لیکن یہ متعارف کے خلاف ہے اور جب تینوں قسمیں باطل ہو گئیں تو بعض تمام مشترک کا تمام مشترک کا مساوی ہونا متعین ہو گیا اور یہی امر ثانی ہے

تشریح :- قولہ قَوْلُهُ وَلَا يَتَسَلَّلُ :- یہ اعتراض ہے مصنف کی عبارت ولا يتسلسل پر کہ وہ درست نہیں ہے کیونکہ تسلسل کہتے ہیں امور غیر متناہیہ کے ترتیب کو اور ترتیب اجزاء ماہیت کا دلیل مذکور سے لازم نہیں آتا ہے البتہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ تمام مشترک ثانی، تمام مشترک اول کا حیز ہو اور دلیل مذکور سے تمام مشترک کا صرف غیر متناہی ہو لازم آتا ہے حیز ہونا نہیں۔

قولہ وَلَعَلَّه ارَادَ :- یعنی ممکن ہے متن میں تسلسل سے مراد امور غیر متناہیہ کا وجود

ہو اور ترتیب کا اعتبار نہ ہو بایں طور لا يتسلسل کہنا درست ہو جائے گا البتہ یہ متعارف کے خلاف لازم آئے گا اس لئے کہ تسلسل کا معنی متعارف امور غیر متناہیہ کے ترتیب ہے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب تمام مشترک ثانی، تمام مشترک اول سے اعم ہو تو وہ تمام مشترک اول میں داخل ہو جائے گا اور نہ تمام مشترک اول تمام مشترک نہ ہو گا بایں طور لا يتسلسل یعنی تسلسل کی نفی درست ہو جائے گا مگر چونکہ مدعی کا ثبوت اجزاء کے ترتیب پر موقوف نہیں بلکہ صرف اجزاء غیر متناہیہ کے لزوم ہی سے مدعی ثابت ہو جاتا ہے اس لئے تسلسل کا سہارا لیا فضول ہے۔

قولہ وجود امور :- یہ کلام اس تقدیر پر ہے کہ تمام مشترکات کا وجود خارج میں ہے لیکن اگر ان کا وجود خارج میں نہ ہو مثلاً امور کلیہ کہ ان کا وجود خارج میں نہیں تو وہ چونکہ امور اعتباریہ ہوتی ہیں اس لئے ان کے وجود پر کلام نہ ہو گا۔ سوال تسلسل امور اعتباریہ میں نہیں بلکہ امور موجودہ میں جاری ہوتا ہے۔ جواب امور اعتباریہ دو طرح کے ہوتے ہیں ایک وہ ہیں جن کا وجود فرض نادر ہے ہوا ان کے اندر تسلسل جاری نہیں ہوتا اور دوسرے وہ ہیں جن کا وجود فی نفسہا ہو قطع نظر فرض نادر اور اعتبار معتبر کے اور امور اعتباریہ سے یہاں مراد یہی دوسری صورت ہے جس کے اندر تسلسل جاری ہوتا ہے۔

قولہ وَأَذَابُ بَطْلِ :- مشترک کے اندر جب مذکورہ تینوں احتمالات یعنی اس کا تمام مشترک کے مابین ہونا یا اس سے اخص ہونا یا اعم ہونا باطل ہو گئے تو چوتھا احتمال یعنی اس کا تمام مشترک کے مساوی ہونا متعین ہو گیا۔

وَأَمَّا أَنَّ الْجُزْءَ فَصُلَّ عَلَى تَقْدِيرِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَمْرَيْنِ فَلِأَنَّهُ إِنْ لَمْ يَكُنْ مَشْرُوكًا أَوَّلًا يَكُونُ مُخْتَصًا بِهَا فَيَكُونُ مُبْتِزًا لِلْمَاهِيَةِ عَنْ غَيْرِهَا وَإِنْ كَانَ بَعْضُ تِمَامِ الْمَشْرُوكِ مُسَاوِيًا لَهُ فَيَكُونُ فَصْلًا لِتِمَامِ الْمَشْرُوكِ لِاخْتِصَاصِهِ بِهِ وَتِمَامُ الْمَشْرُوكِ جِنْسٌ فَيَكُونُ فُصْلًا جِنْسٌ فَيَكُونُ فَصْلًا لِلْمَاهِيَةِ لِأَنَّهُ لَمَّا مِثْلُ الْجِنْسِ عَنْ جَمِيعِ أَغْيَارِهَا وَجَمِيعِ أَغْيَارِ الْجِنْسِ بَعْضُ أَغْيَارِ الْمَاهِيَةِ فَيَكُونُ مُبْتِزًا لِلْمَاهِيَةِ عَنْ بَعْضِ أَغْيَارِهَا وَلَا تَعْنِي

بِأَفْعَلِ الْأَمِيْنِ لِلْمَاهِيَةِ فِي الْجُمْلَةِ وَالْأَيُّ هَذَا الشَّيْءُ يَقُولُهُ وَكَيْفَ مَا كَانَ أَيْ سَوَاءٌ لِمَكْنِ الْإِنْفِ
مَشْرُكَ كَامِلًا أَوْ يَكُونُ بَعْضًا مِنْ تَمَامِ الْمَشْرُكِ مُسَاوِيًا لَّهُ فَهُوَ سَيُزِيلُ الْمَاهِيَةَ عَنْ
مَشَارِكِهَا فِي جَنْسٍ لَهَا أَوْ وَجُودٍ فِي كَوْنٍ فَصَلًا

ترجمہ :- اور وہ جزو فصل ہے ہر ایک کی تقدیر پر دو امر ہیں سے اس لئے کہ وہ ہزار
بالکل مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ مختص ہوگا تو وہ ماہیت کو اس کے غیر سے تمیز دینے والا ہوگا
اور اگر بعض تمام مشترک مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل ہوگا اس کے ساتھ اختصاص کی وجہ
سے اور تمام مشترک جنس ہے تو وہ جنس کی فصل ہوگا لہذا وہ فصل ماہیت بھی ہوگا اس لئے کہ جب
اس نے جنس کو اس کے جمیع اغیار سے امتیاز دیا ہے اور جمیع اغیار بعض اغیار ماہیت ہیں تو وہ ان
کو اس کے بعض اغیار سے امتیاز دے گا اور فصل سے ہماری مراد میز ماہیت فی الجملہ ہے۔ مصنف نے
اپنے قول و کیف ما کان سے اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی وہ جزو خواہ بالکل مشترک نہ ہو یا تمام
مشترک کا بعض اور مساوی ہو تو وہ ماہیت کو تمیز دے گا اس کے مشارکین سے جنس میں یا وجود میں
پس وہ فصل ہوگا۔

تشریح :- قولہ واما ان الجزء :- ما قبل میں جزو کی جو دو صورتیں مذکور ہوئی
ایک یہ کہ وہ بالکل مشترک نہ ہو دوں مراد یہ کہ وہ مشترک ہو لیکن بعض مشترک اور مساوی ہو پر دو
تقدیر وہ فصل ہوگا لیکن بر تقدیر اول اس لئے کہ جب جزو مشترک نہ ہو تو وہ ماہیت کے ساتھ
خاص اور ماہیت کو تمام مشارکات سے تمیز دے گا اسی جزو میز کو فصل کہا جاتا ہے بر تقدیر دوم
اس لئے کہ جب وہ جزو بعض تمام مشترک اور اس کے مساوی ہو تو وہ تمام مشترک کے لئے فصل
ہوگا اور تمام مشترک چونکہ ماہیت کے لئے جنس ہے لہذا وہ جزو ماہیت کے جنس کا فصل ہوگا اور
جنس کی فصل ماہیت کی فصل ہوتی ہے اس لئے کہ وہ جزو جب جنس کو جمیع ماعدل سے تمیز دے گا
تو ماہیت کو بعض ماعدل سے ضرور تمیز دے گا کیونکہ جنس کے جمیع ماعدل ماہیت کے بعض ماعدل
ہیں اور ماہیت کی فصل وہی ہوتی ہے جو ماہیت کو ماعدل سے فی الجملہ تمیز دے یعنی جو جمیع ماعدل

سے تمیز دے یا بعض ماعدل سے

قولہ لانہ لما میز :- اس کی ضمیر منصوب کا مرجع فصل ہے یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ
جو فصل جنس کی ہوتی ہے وہ ماہیت کی بھی ہوتی ہے دلیل کا خلاصہ یہ کہ فصل جنس کو جمیع اغیار سے
تمیز دتی ہے اور جنس کے جمیع اغیار چونکہ ماہیت کے بعض اغیار ہوتے ہیں اس لئے وہ ماہیت کو اس
کے بعض اغیار سے تمیز دے گی اور فصل سے مراد یہی ہے کہ وہ ماہیت کو فی الجملہ تمیز دے اسی طرف مصنف
نے کیف ما کان سے اشارہ فرمایا ہے لیکن جنس کے جمیع اغیار ماہیت کے بعض اغیار اس لئے
ہوتے ہیں کہ جنس کے اغیار وہ ہیں جن پر جنس کی نقیض صادق آئے اور ماہیت کے اغیار وہ ہیں
جن پر ماہیت کی نقیض صادق آئے اور جنس چونکہ عام ہے اور ماہیت خاص اس لئے جنس کی
نقیض خاص ہوگی اور ماہیت کی نقیض عام کیونکہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی عام
لہذا ماہیت کی نقیض کے افراد جنس کی نقیض کے افراد سے زائد ہوں گے۔

قولہ والی هذا :- ہذا کا اشارہ الیہ استدلال مذکور ہے ممکن ہے اس کا اشارہ الیہ
والا یعنی بالفصل الامیز الماہیۃ فی الجملہ ہو اور ای سوا تفسیر ہے اس عموم کی جو کیف ما کان سے استفاد
ہے جو شرط و جزا کے درمیان واقع ہے اس لئے کہ کیف ما کان معنی شرط کو شامل ہے اور فہو
بیز الماہیۃ جزاء ہے۔

وَأَمَّا قَالَ فِي جَنْسٍ أَوْ وَجُودٍ لَأَنَّ اللَّازِمَ مِنَ الدَّلِيلِ لَيْسَ إِلَّا أَنَّ الْجُزْءَ إِذَا لَمْ يَكُنْ تَمَامًا
الْمَشْرُكَ يَكُونُ مُبَيِّنًا لَهَا فِي الْجُمْلَةِ وَهُوَ الْفَصْلُ وَأَمَّا أَنَّهُ يَكُونُ مُبَيِّنًا عَنْ الْمَشَارِكِ
الْجَنَسِيَّةِ حَتَّى إِذَا كَانَ لِلْمَاهِيَةِ فَصْلٌ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ لَهَا جَنْسٌ فَلَا يَلْزَمُ مِنَ الدَّلِيلِ
فَالْمَاهِيَةُ إِنْ كَانَ لَهَا جَنْسٌ كَانَ فَصْلُهَا مُبَيِّنًا لَهَا عَنْ الْمَشَارِكِ الْجَنَسِيَّةِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ
لَهَا جَنْسٌ فَلَا أَقْلَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَشَارِكٌ فِي الْوُجُودِ وَالشَّيْءُ وَجَبَ يَكُونُ
فَصْلُهَا مُبَيِّنًا لَهَا عَنْهَا

ترجمہ :- اور مصنف نے فی جنس اور وجود اس لئے کہا کہ دلیل سے صرف یہ لازم آتا ہے کہ جزء جب تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ تمیز ہوگا اور وہ فصل ہے اور لیکن وہ مشارکات جنس سے تمیز دے گا یہاں تک کہ جب ماہیت کے لئے فصل ہو تو اس کے لئے جنس ہونا ضروری ہے یہ دلیل سے لازم نہیں آتا ہے پس اگر ماہیت کے لئے جنس ہو تو ماہیت کی فصل اسکو مشارکات جنس سے تمیز دے گی اور اگر اس کے لئے کوئی جنس نہ ہو تو کم از کم وجود اور شئی ہونے میں تو اس کے مشارکات ضرور ہوں گے اور اس وقت اس کی فصل ان ہی مشارکات سے تمیز دیگی۔

تشریح :- قولہ وانما قال :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ متن میں فی جنس اور وجود کیوں کہا گیا؟ یعنی متن میں مشارکات کو جنس اور وجود دونوں کے ساتھ عام کرنے کی وجہ کیا ہے؟ جواب یہ کہ دلیل سے چونکہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ جزء اگر تمام مشترک نہ ہو تو وہ فی الجملہ تمیز دے گا لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا ہے کہ مشارکات اگر جنس ہوں تو ان سے تمیز دے گا یہاں تک کہ ماہیت کے لئے اگر فصل ہو تو اس کیلئے جنس ہونا ضروری ہے اس لئے یہ کہا جاتا ہے کہ یہاں پر دونوں احتمالات ممکن ہیں۔ مشارکات جنس بھی ہو سکتے ہیں اور مشارکات وجود بھی کیونکہ اگر مشارکات جنس ہوں تو فصل ماہیت کو مشارکات جنس سے تمیز دے گی اور اگر مشارکات جنس نہیں تو کم سے کم مشارکات وجود یہ یا شئی ضرور ہوں گے لہذا فصل اگر ماہیت کو مشارکات جنس سے تمیز نہیں دے گی تو ان مشارکات سے ضرور تمیز دیگی جو وجود یا شئی ہونے میں شریک ہیں۔

قولہ وان لم یکن :- یعنی ماہیت کیلئے اگر جنس ہو مثلاً انسان کے لئے حیوان ہو فصل مثلاً ناطق، انسان کو اس کے مشارکات جنس سے تمیز دیگی اور اگر جنس نہ ہو مثلاً وہ ماہیت ہو دو فصلوں سے مرکب ہو اس کی بناء اس امر پر ہے کہ ماہیت ممکن ہے وہ دو امر متساوی سے مرکب ہو تو فصل کم سے کم وجود یا شئی ہونے میں اس کے مشارکات سے تمیز دیگی۔

وہی ممکن اختصار الدلیل بحذف النسب الا بوجوب ان یقال بعض تمام المشترك ان لہ

یکن مشترکاً بین تمام المشترك و بین نوع آخر فیکون مختصاً بتمام المشترك فیکون فضلاً فیكون فضلاً للماہیة وان کانت مشترکاً بینہما فیکون مشترکاً بین الماہیة وذلك النوع فلم یکن تمام المشترك بینہما فیکون بعضاً من تمام المشترك بین الماہیة والنوع الثانی وہکذا

ترجمہ :- اور نسب اور وجود کو حذف کر کے دلیل کو مختصر کرنا ممکن ہے بایں طور کہا جائے کہ بعض تمام مشترک اگر مشترک نہ ہو تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان تو وہ مختص ہوگا تمام مشترک کے ساتھ پس وہ تمام مشترک کی فصل ہوگا لہذا ماہیت کے لئے فصل ہوگا اور اگر وہ ان دونوں میں مشترک ہو تو وہ ماہیت اور اس نوع کے درمیان مشترک ہوگا تو وہ ان کے درمیان تمام مشترک نہ ہوگا بلکہ بعض تمام مشترک ہوگا ماہیت اور نوع ثانی کے درمیان اور سلسلہ اسی طرح جاری رہے گا

تشریح :- قولہ وہی ممکن اختصار :- یعنی وہ جزء جو تمام مشترک نہیں اس کا تمام مشترک کے مساوی ہونے کے لئے نسب الرجبہ کا سہارا لیا گیا ہے جس سے دلیل میں کافی طول پیدا ہو گیا ہے۔ اس لئے نسب الرجبہ کو حذف کر کے دلیل کو مختصر کیا جاسکتا ہے

قولہ بان یقال :- یعنی نسب الرجبہ کو حذف کر کے دلیل بایں طور مختصر کیا جاسکتا ہے کہ بعض تمام مشترک اگر تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک نہ ہو تو ظاہر ہے وہ تمام مشترک کے ساتھ خاص ہوگا جیسے ناطق کہ وہ حیوان اور فرس کے درمیان مشترک نہیں تو حیوان کے ساتھ خاص ہے پس وہ اس تمام مشترک مثلاً حیوان کے لئے فصل ہوگا اور ماہیت مثلاً انسان کے لئے بھی اور اگر وہ جزء تمام مشترک اور نوع آخر کے درمیان مشترک ہو مثلاً احساس، حیوان اور فرس کے درمیان مشترک ہے تو ماہیت مثلاً انسان اور اس نوع آخر مثلاً فرس کے درمیان بھی مشترک ہوگا لیکن وہ ان دونوں کے درمیان تمام مشترک نہیں بلکہ بعض تمام مشترک ہوگا

لا یقال خصی جزء الماہیة فی الجنس والفصل باطل لأن الجوہر الناطق والجوہر الحساس

مثلاً جزء ماہیت الانسان مع انہ لیس بجنس ولا فصل لانا نقول الکلام فی الاجزاء
المفردۃ لا فی مطلق الاجزاء وھذا ما وعدنا فی قصدنا بالبحث

ترجمہ: نہ کہا جائے کہ جزء ماہیت کو جنس اور فصل میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ مثلاً جوہر
ناطق اور جوہر حساس ماہیت انسان کا حیزہ ہے حالانکہ وہ جنس نہیں اور نہ فصل ہے اس لئے کہ ہم
کہیں گے کہ کلام اجزاء مفردہ میں ہے مطلق اجزاء میں نہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کا ہم نے آغاز بحث
میں وعدہ کیا ہے۔

تشریح: قولہ لا یقال: مبادیٰ مذکورہ پر اعتراض وارد ہے اس مبادیٰ سے اس
کو رد کیا گیا ہے وہ اعتراض یہ کہ کلیات غم کے بیان میں حیزہ ماہیت کو جنس و فصل میں منحصر کیا
گیا ہے جب کہ وہ درست نہیں اس لئے کہ جوہر ناطق یا جوہر حساس ماہیت انسان کا جزء ہے لیکن
وہ نہ جنس ہے اور نہ فصل۔ جنس اس لئے نہیں ہے کہ جنس اس جزء کو کہا جاتا ہے جو تمام مشترک ہو اور
ظاہر ہے وہ تمام مشترک نہیں اور فصل اس لئے نہیں ہے کہ وہ مرکب ہے جنس و فصل سے پس اگر
وہ فصل ہو تو اس کے ساتھ جنس بھی ہوگی لہذا ذاتی میں تکرار لازم آئے گی جو باطل ہے

قولہ لانا نقول:۔ یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا جس کا خلاصہ یہ کہ کلام اجزاء
مفردہ میں ہے۔ مطلق اجزاء میں نہیں اور اعتراض میں جو اجزاء مذکور ہیں وہ مرکب ہیں۔
سوال جوہر ناطق یا جوہر حساس میں اگر اجزاء مرکب ہیں تو جسم نامی میں بھی اجزاء مرکب ہوں گے
پس وہ نہ جنس ہوگا جب کہ اس کے جنس ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ جواب مقصود یہاں اجزاء
مفردہ کو جنس و فصل میں حصہ کرنا ہے نہ کہ جنس و فصل کو اجزاء مفردہ میں حصہ کرنا لہذا یہ اس
چیز کے منافی نہیں کہ بعض اجناس مرکب ہو جائے یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جسم نامی جو جنس بعید ہے وہ
مرف نامی ہے جسم نامی نہیں کہ مرکب ہو جائے کیونکہ جسم کا متصف ہونا نامی کے ساتھ مرف اس
لئے ہے کہ صفت کیساتھ موصوف بھی مذکور ہوئے اور یہ واضح ہو جائے کہ نامی مرف جسم
یہی ہوتا ہے۔

قولہ ھذا ما وعدنا:۔ آغاز بحث میں وعدہ کیا گیا تھا کہ الکلام انما ہونی المعانی
المفردۃ کا استعرف کلام معانی مفردہ میں ہے جن کو آپ عنقریب پہچانیں گے یہ اسی وعدہ
کی تکمیل ہے۔

قال وراستہو بانہ کلّی یحمل علی شئی فی جواب ای شئی ھو فی جوہر ۴ فعلی ھذا الو
ترکبت حقیقتہ من امرین متساویین او امور متساویۃ کان کلّ منھا فصلاً لھا الا ان
یمیزھا عن مشارکھا فی الوجود

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ مناطق نے اس کی تعریف بایں طور فرمایا کہ فصل وہ کلی ہے
جو شئی پر ای شئی ہونی جوہرہ کے جواب میں محمول ہو اس تقدیر پر اس کی حقیقت متساوی امور ہے
مرکب ہوگی یا چند امور متساویہ سے تو ان امور میں سے ہر ایک ان کے لئے فصل ہوگا کیونکہ وہ اس کو
شارکات فی الوجود سے تیز دیتا ہے

تشریح: بیعانہ وراستہو: کلیات غم کی تیسری اور کلی ذاتی کی آخری قسم جو
فصل ہے اس کی تعریف مناطق نے اس طرح بیان کیا ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی
ہونی جوہرہ کے جواب میں محمول ہو اور ای شئی سے مقصود چونکہ چیزوں میں امتیاز ہے اس لئے
اس پر یہ تفریح کی جاتی ہے کہ حقیقت و ماہیت کی ترکیب اگرچہ ایک امر متساوی سے ہوتی ہے
لیکن اگر اس کی ترکیب دو یا چند امور متساویہ سے ہو تو ان میں سے ہر امر متساوی اس ماہیت
و حقیقت کے لئے فصل ہوگی کہ جو چیزیں اس ماہیت کے لئے وجود میں شریک ہیں وہ امر متساوی
اس ماہیت کے لئے امتیاز کا کام دے گا۔ فصل کی تعریف چونکہ اس علم کو بھی شامل ہے اس لئے
تن میں فعلی ہذا سے تفریح کی گئی والا فلا وجب لتفریح الحكم علی التصور۔

اقول راسطہو الفصل بانہ کلّی یحمل علی شئی فی جواب ای شئی ھو فی جوہر ۴

وَذَاتِهِ كَالنَّاطِقِ وَالْحَسَّاسِ فَإِنَّهُ إِذَا سُئِلَ عَنِ الْإِنْسَانِ أَوْ عَنْ زَيْدٍ بَأَيِّ شَيْءٍ هُوَ هُوَ جَوَابُ ۲ فَالْجَوَابُ أَنَّهُ نَاطِقٌ أَوْ حَسَّاسٌ لِأَنَّ السُّوَالِ بِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ الْإِنْسَانُ يَطْلُبُ بِهِ مَا يُمَيِّزُ الشَّيْءَ فِي الْجُمْلَةِ فَكُلُّ مَا يُمَيِّزُ لَا يَصْلُحُ لِلْجَوَابِ ثَمَّانَ طَلَبَ الْمَيِّزَ الْجَوْهَرِيُّ يَكُونُ الْجَوَابُ بِالْفَضْلِ وَإِنْ طَلَبَ الْمَيِّزَ الْعَرَضِيَّ يَكُونُ الْجَوَابُ بِالْخَاصَّةِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مناطقہ نے فصل کی تعریف بایں طور بیان کی ہے کہ فصل وہ کی ہے جو شئی پر شئی ہونی جوہرہ و ذاتہ کے جواب میں محمول ہو جیسے ناطق اور حساس کیونکہ جب انسان یا زید کے متعلق سوال کیا جائے تو وہ باعتبار جوہرہ کہتا ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ ناطق ہے یا حساس کیونکہ سوال میں ای شئی ہو کے ذریعہ وہ مینز طلب کی جاتی ہے جو شئی کو فی الجملہ تیز دے پس جو شئی بھی اس کو تیز دے وہ جواب ہو سکتا ہے پھر اگر مطلوب مینز جوہری ہو تو جواب فصل سے ہو گا اور اگر مطلوب مینز عرضی ہو تو جواب خاصہ سے ہو گا۔

تشریح: — قولہ در سوال الفصل: — اس عبارت سے یہ واضح کیا گیا ہے کہ متن میں رسومہ کی غیر منصوب کا مرجع فصل ہے اور علی الشیء میں شئی سے نہ کہ مقصود ہے کیونکہ کلی ای شئی کے جواب میں کسی شئی پر بھی محمول ہو سکتی ہے اس کے لئے خاص کسی شئی کا ہونا کوئی ضروری نہیں اور متن میں جوہرہ بمعنی ذاتہ ہے خلاصہ تعریف کا یہ ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہونی ذاتہ کے جواب میں کسی شئی پر محمول یعنی بولی جائے چنانچہ اگر یوں کہا جائے انسان ای شئی ہونی ذاتہ تو جواب میں ناطق بولا جائے گا اور یوں کہا جائے الحمار ای شئی ہونی ذاتہ تو جواب میں ناطق آئے گا جس سے معلوم ہوا کہ انسان کے لئے ناطق اور حمار کیلئے ناطق فصل ہے۔

قولہ وذاتہ: — واو اس میں برائے تفسیر ہے جو جوہرہ کے معنی کی وضاحت کرتا ہے کہ جوہرہ بمعنی ذات ہے چنانچہ فصل سوم کی بحث اول میں شرح قطاس میں یہ مرقوم ہے کہ لفظ جوہرہ ماہیت و حقیقت ذات تمام مترادف الفاظ ہیں۔ فی جوہرہ میں لفظ فی بمعنی اعتبار ہے یعنی ای شئی ہو باعتبار ماہیت کہ الی حال فی عرضہ اور لفظ فی کا متعلق لفظ داخل ہے یعنی ای شئی

ہو ذاتہ فی جوہرہ مگر ای شئی ہونی عرضہ اس کے مناسب نہیں۔
قولہ كالناطق: فصل کی چونکہ دو قسمیں ہیں فصل قریب اور فصل بعید اس لئے اس کلی کی دو مثالیں بیان کی گئیں۔ ناطق فصل قریب کی مثال ہے اور حساس فصل بعید کی۔

قولہ فانه اذا سئل: — ناطق اور حساس فصل کی مثال کیسے ہیں؟ اس عبارت سے اس کی وجہ بیان کی جاتی ہے کہ جب مینز دریافت کرنا ہو تو ای شئی کے ذریعہ سوال کیا جائے تو اگر سوال میں ای شئی ہونی جوہرہ ہو تو جواب میں فصل قریب اور فصل بعید دونوں بولی جاسکتی ہیں کیونکہ ای شئی ہونی جوہرہ سے مطلق مینز ذاتی کا دریافت کرنا مقصود ہوتا ہے اور اگر ای حیوان فی ذاتہ ہو تو جواب میں ناطق معین ہو گا اور اگر ای جسم نامی فی ذاتہ ہو تو جواب میں حساس متحرک بالا ردہ متعین ہو گا۔

قولہ لان السؤال: — ای شئی کے ذریعہ اگر سوال کیا جائے تو مطلوب وہ امر ہو گا جو اس کو فی الجملہ تیز دے خواہ وہ تیز جمع ماعدا سے دے یا بعض ماعدا سے۔ تیز خواہ ذاتی دے یا عرضی تو جواب کبھی فصل سے صحیح ہو گا فصل خواہ قریب ہو یا بعید مثلاً ناطق و حساس و نامی و قابل الجاد ثلاثہ اور جواب کبھی خاصہ سے بھی صحیح ہو گا لیکن اگر ای شئی کے ساتھ ہونی جوہرہ بھی کہا جائے تو ای شئی ہونی جوہرہ کہا جائے تو جواب فصول مذکورہ سے صحیح ہو گا خاصہ سے نہیں لیکن اگر ای شئی ہونی عرضہ کہا جائے تو جواب خاصہ سے صحیح ہو جائے گا۔

فَالشَّيْءُ جِنْسٌ شَمْلٌ سَائِرُ الْكِلْيَاتِ وَيَقُولُنَا يَحْنُ عَلَى الشَّيْءِ فِي جَوَابِ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ مَخْرُجٌ
النَّوْعُ وَالْجِنْسُ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لِأَنَّ النُّوعَ وَالْجِنْسَ يُقَالُ لَ فِي جَوَابِ مَا هُوَ لَا فِي جَوَابِ
أَوْ شَيْءٍ هُوَ وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لَا يُقَالُ فِي الْجَوَابِ أَمَلًا وَيَقُولُنَا فِي جَوَابِ مَا يَخْرُجُ الْخَامَّةُ
لَا نَهَاوَاتٍ كَانَتْ مُمَيِّزَةً لِلشَّيْءِ لَكِنْ لَا فِي جَوَابِ ذَاتِهِ بَلْ فِي عَرْضِهِ

ترجمہ: — پس لفظ کلی جنس کے درجہ میں ہے جو تمام کلیات کو شامل ہے اور ہمارے
نوع کل علی الشیء فی جواب ای شئی ہو سے نوع اور جنس اور عرض عام نکل گئے اس لئے کہ نوع

اور جنس ماحول کے جواب میں مقول ہوتی ہے نہ کہ ائی شئی ہو کہ جواب میں اور عرض عام جواب میں مقول ہی نہیں ہوتا اور ہمارے قول فی جوہرہ سے خاصہ نکل گیا کیونکہ خاصہ اگر چہ غیر شئی ہے لیکن جوہر ذات کے اعتبار سے نہیں بلکہ عرض کے اعتبار سے۔

تشریح: قولہ فالکلی: اس عبارت سے تعریف کے جامع اور مانع ہونے کو بیان کیا جاتا ہے کہ فصل کا معنی چسکا گند را وہ کلی ہے جو ائی شئی ہونی ذات کے جواب میں محمول ہو تو تعریف میں شئی پر محمول ہونا بمنزلہ جنس ہے اور باقی بمنزلہ فصول اور فی جواب ائی شئی سے جنس اور نوع خارج ہو گئیں کیونکہ وہ ائی شئی کے جواب میں نہیں بلکہ ماحول کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور اس سے عرض عام بھی خارج ہو گیا کیونکہ وہ کسی کے جواب میں محمول نہیں ہوتا ہے اور فی ذات کی قید سے خاصہ خارج ہو گیا اس لئے کہ وہ ائی شئی ہونی ذات کے جواب میں نہیں بلکہ فی سے عرضہ کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

فَإِنْ قُلْتَ السَّائِلُ بِأَيِّ شَيْءٍ هُوَ أَنْ يَطْلُبَ مُمَيِّزَ الشَّيْءِ عَنْ جَمِيعِ الْأَعْيَانِ لَا يَكُونُ مَثَلُ الْحَسَّاسِ قَبْلَ الْإِنْسَانِ لِأَنَّهُ لَا يَحْدُثُ عَنْ جَمِيعِ الْأَعْيَانِ وَإِنْ طَلَبَ الْمُمَيِّزُ فِي الْجُمْلَةِ سَوَاءً كَانَ عَنْ جَمِيعِ الْأَعْيَانِ أَوْ عَنْ بَعْضِهَا فَالْجَنَسُ مُمَيِّزٌ لِلشَّيْءِ عَنْ بَعْضِهَا فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ صَاحِبَ الْجَوَابِ فَلَا يَخْرُجُ عَنْ الْحَدِّ فَقَوْلُ لَا يَكُونُ فِي جَوَابِ أَيْ شَيْءٍ هُوَ فِي جَوْهَرِ التَّمْيِيزِ فِي الْجُمْلَةِ بَلْ لَاجِدٌ مَعَهُ مَنْ أَنْ لَا يَكُونَ تَمَامُ الشَّرْكَ يَنْبَغُ الشَّيْءُ وَنَوْعٌ آخَرُ فَالْجَنَسُ خَارِجٌ عَنِ التَّعْرِيفِ

ترجمہ: پس اگر آپ کہیں کہ ائی شئی ہو کہ ذریعہ سائل اگر شئی کا وہ میز طلب کرے جو اس کو جمع اغیار سے تمیز دے تب تو حساس جیسا میز انسان کے لئے فصل نہ ہوگا اس لئے کہ وہ جمع اغیار سے تمیز نہیں دیتا ہے اور اگر وہ میز فی الجملہ طلب کرے عام از یہ کہ وہ جمع اغیار سے تمیز دے یا بعض اغیار سے تو پھر جنس بھی شئی کو بعض اغیار سے تمیز دیتی ہے تو اس کا صالح جواب ہونا ضروری ہے۔

ہوگا اور وہ تعریف سے خارج نہ ہوگی ہم کہیں گے کہ ائی شئی ہونی جوہرہ کے جواب میں تمیزی الجملہ کافی نہیں بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شئی اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک نہ ہو پس جنس تعریف سے خارج ہو جائے گی۔

تشریح: قولہ فان قلت: تعریف مذکور کے جامع و مانع ہونے کے بیان میں جو یہ یہ کہا تھا کہ فی جواب ائی شئی کی قید سے جنس خارج ہو گئی اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ ائی شئی ہونی ذات کی وضع تمام اغیار سے تمیز دینے کے لئے ہوتی ہے یا بعض اغیار سے اگر تمام اغیار سے تمیز دینے کے لئے ہے تو حساس انسان کی فصل نہ ہو سکے گا کیونکہ وہ انسان کو تمام اغیار سے تمیز نہیں دیتا ہے اس لئے کہ فرس و غنم بھی حساس ہیں اور اگر بعض اغیار سے تمیز دینے کے لئے ہے تو جنس مثلاً حیوان بھی فصل کی تعریف میں داخل ہو جائے گی کیونکہ وہ بھی انسان کو بعض اغیار مثلاً اشجار و حجر سے تمیز دیتا ہے۔

قولہ فنقول: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ ائی شئی کی وضع عام ہے کہ وہ تمام اغیار سے تمیز دے یا بعض اغیار سے لیکن جنس فصل کی تعریف میں داخل نہیں اس لئے کہ فصل کی تعریف میں یہ شرط ہے کہ ماحول کے جواب میں محمول نہ ہو اور جنس ماحول کے جواب میں محمول ہوتی ہے لہذا وہ تعریف سے خارج ہے۔ سوال عرض عام چونکہ ماحول کے جواب میں محمول نہیں ہوتی ہے اور وہ بعض اغیار سے تمیز دیتا ہے لہذا وہ فصل کی تعریف میں داخل ہوا۔ جواب فصل کی تعریف کے دو جزو ہیں ایک ایجابی اور دوسرا سلبی۔ جزو سلبی یہ ہے کہ ماحول کے جواب میں محمول نہ ہو اور جزو ایجابی یہ ہے کہ ائی شئی ہونی ذات کے جواب میں محمول ہو اور عرض عام میں جزو سلبی تو پایا جاتا ہے لیکن جزو ایجابی نہیں کیونکہ وہ ائی شئی ہونی ذات کے جواب میں کبھی بھی محمول نہیں ہوتا ہے۔

وَلَا كَانَ مُحْصَلُهُ أَنَّ الْفَصْلَ كُلِّيَّ ذَاتِي لَا يَكُونُ مَقُولًا فِي جَوَابِ مَا هُوَ وَيَكُونُ مُمَيِّزًا لِلشَّيْءِ فِي الْجُمْلَةِ فَلَوْ فَضَلْنَا مَا هِيَ مُتْرَكِيَةً مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنِ أَوْ أَمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ كَمَا هِيَ

الجنس العالی والفضل الاخير كان كل منهما فضلاً لها لانه يميز الماهية تميزاً جوهرياً
همايشاً ركبها في الجواب ويحل عليها في جواب أي موجود هو

ترجمہ: اور جب کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ فصل وہ کلی ذاتی ہے جو مابہت کے جواب میں
محول نہ ہو اور شئی کے لئے فی الجملہ تميز ہوتا ہے اگر ہم ایسی مابہت کو فرض کریں جو دو یا چند متساوی اور
سے مرکب ہو۔ جیسے جنس عالی اور فصل اخیر کی مابہت تو ان میں سے ہر ایک اس مابہت کے
لئے فصل ہوگا کیونکہ وہ مابہت کو اس کے مشارک فی الوجود سے تميز جوہری دیتا ہے اور اس پر
اٹھی موجود ہو کے جواب میں محمول ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ ولما كان: محصلہ میں ضمیر مجرور کا مرجع ما تقدم ہے یعنی جو بیان مکرر
ہوا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فصل کلی ذاتی ہے کلی عرضی نہیں وہ مابہت کے جواب میں محمول نہیں
ہوتی اور شئی کو فی الجملہ تميز دیتی ہے پس اگر ایسی مابہت فرض کی جائے جو دو یا چند متساوی
اور سے مرکب ہو مثلاً جنس عالی اور فصل اخیر کی مابہت تو ان میں سے ہر ایک اس مابہت
کے لئے فصل واقع ہوگا اس لئے کہ وہ مابہت کو اس کے مشارک فی الوجود سے تميز جوہری
دیتا ہے اور اٹھی موجود ہو کے جواب میں وہ محمول ہوتا ہے۔

قولہ كما هيئة الجنس العالی: یعنی وہ مابہت جو احسناء متساویہ یعنی صرف فصول
سے مرکب ہو جنس عالی اور فصل اخیر ہے کہ جنس عالی کی مابہت اگر مرکب ہو تو وہ صرف فصول
سے مرکب ہوگی کیونکہ اگر جنس سے مرکب ہو تو اجناس عالیہ کے اوپر جنس کا ہونا لازم آئے
گا تو جنس عالی نہ رہے گی اسی طرح فصل اخیر کی مابہت صرف اجزاء متساویہ سے مرکب ہوگی جنس
سے نہیں اس لئے کہ اگر وہ جنس سے مرکب ہو تو وہ جنس اس فصل اور نوع آخر کے درمیان
مشترک ہوگی اور اس فصل کو دوسری نوع سے تميز دینے کے لئے دوسری فصل کی ضرورت
پیش آئے گی لہذا فصل اخیر اخیر نہ رہے گی۔

واعلم ان قد علمنا ان النطقين زعموا ان كل ماهية لها فصل واجب ان يكون لها جنس حتى
ان لا يتبعهم في الشفاء وحده الفصل بانه كل مقول على الشئ في جواب أي شئ
هو في جوهره من جنسه واذا لم يسأل عن البهات على ذلك نهك المصنف على
منعهم بل لا شك في الوجود أولاً وبأيد هذا الاحتمال مشايخاً

ترجمہ: اور آپ معلوم کریں کہ مناطقه متقدمین کا خیال ہے کہ ہر وہ مابہت جس کے لئے
فصل ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے یہاں تک کہ شیخ نے شفاء میں ان کی اتباع کرتے ہوئے فصل
کی تعریف اس طرح بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہوئی جوہرہ من جنسہ کے جواب میں
شئی پر محمول ہو دلیل چونکہ اس کی مساعدت نہیں کرتی اس لئے مصنف نے اولاً مشارکت فی الوجود کے
ذریعہ اور ثانیاً اس احتمال کو مراحۃ بیان کر کے اس کے ضعیف پر تنبیہ کیا ہے۔

تشریح: قولہ واعلم: یہ قاعدہ ہے کہ جس مابہت کے لئے فصل ہوگی اس
کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے اسی وجہ سے شیخ نے شفاء میں ان کی اتباع کرتے ہوئے فصل کے
تعریف یہ بیان کی ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ای شئی ہوئی جوہرہ من جنسہ کے جواب میں شئی پر محمول
ہو۔ اس میں من جنسہ کی قید سے ہر فصل کے لئے جنس کا ہونا لازمی قرار دیا گیا ہے لیکن یہ ضابطہ
تسلیم نہیں کیونکہ جب کوئی مابہت صرف فصول سے مرکب ہو تو اس کے لئے صرف فصل ہی ہوگی جنس
نہیں چنانچہ اوپر مذکور ہوا کہ ایک ایسی مابہت ممکن ہے جو دو یا چند فصول سے مرکب ہو
تو اس کے لئے جنس نہیں ہوگی اسی بناء پر مصنف نے اس ضابطہ کے ضعیف پر دو مرتبہ تنبیہ
فرمایا ایک بار ماقبل میں وان لم يكن تمام المشترك کے تحت بایں طور کہ کیف ما كان يميز الماهية
من مشاركتها في جنس او وجود دوسری مرتبہ احتمال مذکور یعنی فعلی بذاتہ ترکیب حقیقتہ الی الت
قال لانه يميزها عما شاركها في الوجود۔

قولہ قد علمنا علم کی تقسیم جو تصور و تصدیق کی طرف ہے اس میں شارح نے امام رازی
اور ان کے بعد والوں کو متاخرین میں شمار کیا ہے پس اس نقد پر یہ قد علم سے مراد وہ ہوں گے

جو اسام سے پہلے ہوں پس عبارت اس طرح ہوگی حتی الشیخ فی الشفاء کیونکہ اس تقدیر پر شیخ قدماء میں سے ہوں گے متبعین میں سے نہیں۔

قولہ لم یاعدل:۔ اس کی ضمیر منصوب کا مرجع حد الفصل ہے اور علی ذلک البرهان کے ساتھ متعلق ہے البرهان فاعل ہے یاعدل فعل کا۔ ذلک کا مشار الیہ ما تقدم ہے یعنی مقدم من ان الفعل لا یكون نیز الا ما شارك فی الجنس فقط اور ضعف میں ضمیر مجرور کا مرجع ضم مذکور ہے۔

قال والفصل المیز للشيء عن مشاركه في الجنس قريب ان ميز عنه في جنس قريب كالناطق للانسان ولبعيد ان ميز عنه في جنس بعيد كالحساس للانسان

ترجمہ:۔ مصنف نے فرمایا کہ فصل وہ ہے جو نوع کے لئے اس کے مشارک فی الجنس سے میز ہو قریب ہوگی اگر وہ اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس قریب میں ہے جیسے ناطق انسان کے لئے اور بعید ہوگی اگر اس کو تمیز دے اس مشارک سے جو جنس بعید میں ہے جیسے احساس انسان کے لئے۔

تشریح:۔ بلیغہ والفصل:۔ فصل کی تعریف کے تفصیلی بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے لیکن اس تفصیلی بیان سے چونکہ تعریف میں کافی بُعد پیدا ہو گیا ہے جس سے ذہول کا امکان ہے جب کہ تقسیم سے پہلے شے کا علم ضروری ہے اس لئے پہلے اس کی تعریف کا خلاصہ بیان کیا جاتا ہے کہ فصل وہ کلی ہے جو ماہیت کو اس کے مشارک فی الجنس سے تمیز دے۔ اس کی دو قسمیں ہیں قریب اور بعید۔ قریب وہ فصل ہے جو جنس قریب سے تمیز دے اور بعید وہ فصل ہے جو جنس بعید کے مشارک سے تمیز دے جیسے احساس انسان کو جسم ناری (جو انسان کی جنس بعید ہے جب کہ جنس قریب حیوان ہے) کے مشارک سے تمیز دینا ہے نقشہ ذیل میں دیکھیں۔

فصل

قریب (انسان کے لئے) بعید
ناطق حاس

بیانہ للتنوع:۔ نوع سے یہاں مراد مطلق ماہیت ہے خواہ نوع حقیقی ہو یا نوع اضافی اور فصل چونکہ نوع کا ہی میز ہوتی ہے اس لئے اس کا ذکر یہاں بطور وضاحت ہے۔

قول الفصل اما ميز عن المشارك الجنسي أو عن المشارك الوجودي فإن كان مميزاً عن مشارك الجنسي فهو اما قريب أو بعيد لأنه ان ميزاً عن مشاركات في الجنس القريب فهو الفصل القريب كالناطق للانسان فإنه يميزاً عن مشاركات في الحيوان و يميزاً عن مشاركات في الجنس البعيد فهو الفصل البعيد كالحساس للانسان فإنه يميزاً عن مشاركات في الجسم الناري

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں کہ فصل یا تو مشارک جنسی سے میز ہوگی یا مشارک وجودی سے اگر مشارک جنسی سے میز ہو تو وہ یا قریب ہے یا بعید کیونکہ اگر جنس قریب میں مشارکات سے تمیز دے تو فصل قریب ہے جیسے ناطق انسان کے لئے کہ ناطق انسان کو اس کے مشارکات حیوانہ سے تمیز دیتا ہے اور اگر وہ جنس بعید میں مشارکات سے تمیز دے تو وہ فصل بعید ہے جیسے احساس انسان کے لئے کہ احساس انسان کو جسم ناری میں شریک ہونے والی چیزوں سے تمیز دیتا ہے۔

تشریح:۔ قولہ الفصل:۔ ماقبل میں فصل کی تفصیلی بیان سے یہ معلوم ہوا کہ ہر فصل کے لئے جنس کا ہونا کوئی ضروری نہیں کیونکہ وہ جس مشارک سے تمیز دیتی ہے وہ مشارک جنسی بھی ہوتی ہے اور وجودی بھی اور مشارک چونکہ جنسی کی دو قسمیں ہیں قریب و بعید اس لئے فصل کی بھی دو قسمیں ہیں قریب و بعید جبکہ مشارک وجودی صرف ایک قسم ہے اس لئے اس اعتبار سے فصل کی تقسیم نہیں ہوتی ہے۔

قولہ لانہ ان میز: فصل کا کام چونکہ تیز دینا ہے اس لئے کہ وہ اگر جنس قریب کے مشارک سے تیز دے تو فصل قریب ہے اور اگر جنس بعید کے مشارک سے تیز دے تو فصل بعید ہے بالفاظ دیگر یوں کہنے کے کسی ماہیت کی فصل قریب وہ فصل ہے جو ماہیت کو ان افراد سے تیز دے جو اس کی جنس بعید میں شریک ہیں جیسے حساس جو انسان کی فصل بعید ہے۔ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ کسی ماہیت کی فصل قریب وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو تمام اغیار سے تیز دے جیسے ناطق جو انسان کو اس کے تمام اغیار سے تیز دیتا ہے اس لئے وہ انسان کی فصل قریب ہے اور کسی ماہیت کی فصل بعید وہ فصل ہے جو اس ماہیت کو صرف بعض اغیار سے تیز دے جیسے حساس جو انسان کو اس کے صرف بعض اغیار سے تیز دیتا ہے لہذا وہ انسان کی فصل بعید ہے۔

قولہ کالحماس: اس مقام پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ حساس کو انسان کی فصل بعید بتایا گیا ہے تو کیا وہ کسی ماہیت کی فصل قریب بھی ہے؟ تو جواب اس کا یہ کہ حساس حیوان کی فصل قریب ہے اس لئے کہ وہ حیوان کو اس کے تمام اغیار سے تیز دیتا ہے۔

جنس و فصل کے قرب و بعد کا تمثیل خاکہ

جو حس

جسم مطلق _____ جوہر _____ قابل الاعداد ثلاثہ۔ جسم مطلق کی جنس جوہر اور فصل قابل الاعداد ثلاثہ
جسم نامی _____ جسم مطلق _____ نامی _____ جسم نامی کی جنس جسم مطلق اور فصل نامی
حیوان _____ جسم نامی _____ حساس _____ حیوان کی جنس جسم نامی اور فصل حساس
انسان _____ حیوان _____ ناطق _____ انسان کی جنس حیوان اور فصل ناطق
۱) انسان کی جنس قریب، حیوان اور جنس بعید بیک مرتبہ جسم نامی اور بعید بدو مرتبہ جسم مطلق
اور بعید بدو مرتبہ جوہر ہے انسان کی فصل قریب، ناطق اور فصل بعید بیک مرتبہ حساس
اور بعید بدو مرتبہ نامی اور بعید بدو مرتبہ قابل الاعداد ثلاثہ ہے۔ ۲) حیوان کی جنس
قریب، جسم نامی اور جنس بعید بیک مرتبہ جسم مطلق اور بعید بدو مرتبہ جوہر ہے۔ حیوان کی
فصل قریب حساس اور فصل بعید بیک مرتبہ نامی اور بعید بدو مرتبہ قابل الاعداد ثلاثہ ہے

۱) جسم نامی کی جنس قریب جسم مطلق اور جنس بعید جوہر ہے جسم نامی کی فصل قریب نامی اور فصل بعید قابل الاعداد ثلاثہ ہے ۲) جسم مطلق کی جنس قریب جوہر اور فصل قریب قابل الاعداد ثلاثہ ہے جسم مطلق کے لئے جنس بعید اور فصل بعید نہیں ہے ۳) جوہر جنس بعید ہے یعنی دوسروں کے لئے وہ جنس ہے لیکن خود اس کے لئے جنس اور فصل نہیں ہے۔

فصل قریب و بعید فی الجنس لان الفصل المميز فی الجنس لان الفصل المميز فی الوجود لیس
متحقق الوجود بل هو مبني علی احتمال مد کوہ

ترجمہ: اور قرب و بعد کا اعتبار صرف اس فصل میں جو میز فی الجنس ہو اس لئے کہ جبکہ وہ مخفی الوجود نہیں ہوتی بلکہ وہ احتمال مذکور پر مبنی ہے۔

تشریح: قولہ واما اعتبار: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ما قبل میں فصل کے نزدیک کی دو صورتیں مذکور ہوئیں ایک وہ جو مشارک جنسی سے تیز ہو اور دوسری وہ جو مشارک ہو اور سے تیز ہو اور یہاں تقسیم میں قرب و بعد کا اعتبار صرف اس فصل میں کیا گیا ہے جو مشارک جنسی سے تیز ہو اس فصل میں کیوں نہیں جو مشارک وجودی ہے میز ہو۔ جواب یہ کہ وہ فصل

مشارک وجودی سے تیز ہو متحقق الوجود نہیں ہوتی بلکہ اس کا مدار صرف احتمال مذکور پر ہے نہ کہ وہ فصل جو مشارک جنسی سے تیز ہو اس کا وجود متحقق ہے اس لئے کہ جسم مادہ و صورت سے مرکب ہوتا ہے اور مادہ و صورت بالشرط شکی کے اعتبار سے جنس و فصل ہوتی ہے۔ اس پر میرسید شریف نے یہ سوال کیا ہے کہ فن کے قواعد عام ہوتے ہیں جو متحقق الوجود و غیر متحقق الوجود دونوں کو شامل ہیں لہذا عدم وجود و عدم تحقق کو ترک بحث کا سبب قرار دینا درست نہیں ہے پھر موقوف نے شخص مذکور کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ مشارکات وجودیہ سے تیز نہیں جنس قریب و بعید کی طرف منقسم ہونا متصور ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ جب کوئی ماہیت اجزاء مادہ سے مرکب ہو تو ان میں سے ہر جزو یکساں تیز ہوگا اور کسی ایک کو قریب اور دوسرے کو بعید

کہنا زیب نہیں دے گا اور نہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی مگر اس پر انہوں نے خود ہی یہ بات کیا کہ انے میں بھی قریب و بعید کی طرف منقسم ہونا متصور ہو سکتا ہے اس لئے کہ جب یہ فرض کیا جائے کہ ایک ماہیت جنس و فصل سے مرکب ہے اور وہ جنس دو متساوی امور سے مرکب ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک فصل ہوگا جو اس جنس کے لئے جمع مشارکات وجودیہ سے اور اس ماہیت کے لئے بعض مشارکات وجودیہ سے نیز ہوگا تو یہاں مشارکات وجودیہ سے نیزہ فصول کے احوال تیز کے اعتبار سے مختلف پائے گئے پس جمع مشارکات سے نیز فصل کو قریب اور بعض مشارکات سے نیز فصل کو بعید کہا جاسکتا ہے اس لئے بہر طریقہ وہی ہے جو شارح نے اولاً بیان کیا ہے لان تحقق الوجود لیتقنی زیادة الاعتبار

وہما یتمکن ان یستدل علی بطلانہ بان یقال لو ترکیب ماہیۃ حقیقیۃ من امرین متساویین فاما ان لا یحتاج احدہما الی الآخر و هو محال فی ذلک و وجوب احتیاج بعض اجزاء الماہیۃ الحقیقیۃ الی البعض او یحتاج فان احتیاج کل منہما الی الآخر یلزم الدوام والا یلزم الترجیح بلا مرجح الیہما ذاتیان متساویان فاحتیاج احدہما الی الآخر لیس اولی من احتیاج الآخر الیہ

ترجمہ :- اور اس کے بطلان پر اس طرح استدلال پیش کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو تو ان میں سے کوئی ایک یا تو دوسرے کا محتاج ہوگا اور یہ محال ہے کیونکہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے یا محتاج ہوگا پس اگر ان میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ وہ دونوں ذاتی متساوی ہیں تو ان میں سے ایک کا دوسرے کی طرف محتاج ہونا اولی نہیں دوسرے کا اس کی طرف محتاج ہونے سے ۔
تشریح :- قولہ وہما یتمکن کسی ماہیت کے امور متساویہ سے مرکب ہونے

کے بطلان پر دو دلیلیں بیان کی گئیں ہیں ۔ جو دونوں غایت درجہ ضعیف ہیں اسی لئے یہاں ان کو یہاں ممکن سے تعبیر کیا گیا جو ضعف دلیل پر ڈال ہیں ۔ انکہہ التشاء اللہ ہم احبنا و دلیل کے ذیل میں اسباب ضعف کی نشاندہی کر دی جائے گی ۔

قولہ ان یستدل :- احتمال مذکور کے بطلان کی دو دلیلیوں میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی ماہیت حقیقیہ دو متساوی امور سے مرکب ہو تو دو حال سے خالی نہیں آیا متساوی امور میں سے کوئی ایک دوسرے کا محتاج ہوگا یا نہیں ۔ محتاج نہ ہونا تو محال ہے اس لئے کہ ماہیت حقیقیہ کے اجزاء میں سے بعض کا بعض کی طرف محتاج ہونا ضروری ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ جب دو امور میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہ ہو تو ان سے ماہیت کی ترکیب جائز نہ ہوگی ورنہ وہ ماہیت حقیقیہ نہیں بلکہ اعتباریہ و فرضیہ ہوگی اور محتاج ہونا بھی جائز نہیں کیونکہ ان کے اجزاء میں سے ہر ایک اگر دوسرے کا محتاج ہو تو دور لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر کوئی ایک محتاج ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جو کہ دونوں باطل ہیں جیسا کہ تفصیل آگے مذکور ہے پس ماہیت حقیقیہ کا متساوی امور سے مرکب ہونا بھی باطل ہو گیا ۔

قولہ ماہیۃ حقیقیۃ :- ماہیت کے ساتھ حقیقیہ کی قید ماہیت اعتباریہ کو خارج کرنے کے لئے ہے اس لئے کہ ماہیت اعتباریہ بھی دو متساوی امور سے مرکب ہو سکتی ہے کیونکہ وہ اعتبار معتبر و لحاظ لا حظ سے وجود میں آتی ہے ۔ لیکن وہ حقیقتہً ایک حقیقت نہیں ہوتی ہے ۔

قولہ ضیوہ و وجوب :- دلیل کا یہ حیز اس لئے ممنوع ہے کہ ماہیت حقیقیہ کے بعض اجزاء کا بعض کی طرف محتاج ہونا مطلقاً تسلیم نہیں کیونکہ یہ احتیاج اجزاء خارجہ میں ہوتا ہے جب کہ وہ اجزاء ذہنیہ ہیں کہ وہ اجزاء محمول ہوتے ہیں ۔ جن کے اندر احتیاج نہیں پایا جاتا ہے ۔

قولہ یلزم الدوام :- یہ اس لئے ممنوع ہے کہ ممکن ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج ہو لہذا دور لازم آئے گا کیونکہ احتیاج کی جہت مختلف ہے چنانچہ بیولی

و صورت کہ بیولی صورت کا محتاج اپنی بقاء میں ہے اور صورت، بیولی کا محتاج اپنے شکل میں ہے۔
قولہ والایلزم الترہیح :- یہ اس لئے منوع ہے کہ ان دونوں امور کی ذات کے
 متساوی ہونے سے ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ تساوی فی الصدمق، تساوی فی الحقیقۃ
 کو مستلزم نہیں ہوتی ہے چنانچہ انسان و ناطق دونوں صدق میں متساوی ہیں کیونکہ کل انسان
 ناطق اور کل ناطق انسان۔ دونوں ایک دوسرے پر صادق ہیں۔ جب کہ دونوں حقیقۃً متساوی
 نہیں۔ اس لئے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے۔ جب کہ ناطق کی حقیقت حیوان ناطق نہیں
 بلکہ دریا بندہ معقولات ہے۔ لہذا دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے محتاج ہونے سے ترجیح بلا مرجح
 لازم نہیں آتی ہے اس لئے کہ دونوں متساوی امر کی ماہیت مختلف ہے ورنہ ذاتی کی تکرار لازم آئے
 گی۔ لہذا جائز ہے ان میں سے ایک کی ماہیت امتیاز کا مقضی ہو اور دوسرے کی نہیں۔

أَوْ يُقَالُ لَوْ تَرَكِبَ الْجَنَسُ الْعَالِيَّ كَالْجَوْهَرِ مِثْلًا مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنَيْنِ فَلَمْ يَكُنْ هَذَا كَانَتْ غَرَضًا
 فَيَلْزَمُ تَقَوُّمُ الْجَوْهَرِ بِالْعَرَضِ وَهُوَ مُحَالٌ وَإِنْ كَانَ جَوْهَرًا فَلَمَّا لَمْ يَكُنْ الْجَوْهَرُ نَفْسَهُ فَيَلْزَمُ أَنْ
 يَكُونَ الْكُلُّ نَفْسَ جُزْئِهِ وَإِنَّهُ مُحَالٌ أَوْ دَاخِلًا فِيهِ وَهُوَ أَيْضًا مُحَالٌ لِأَمْتِئَاةٍ تَرَكِبُ شَيْءٌ مِنْ
 نَفْسِهِ وَمِنْ غَيْرِهِ أَوْ خَارِجًا عَنْهُ فَيَكُونُ عَارِضًا لَهُ لَكِنْ ذَلِكَ الْجُزْءُ لَيْسَ عَارِضًا لِنَفْسِهِ بَلْ
 يَكُونُ الْعَارِضُ بِالْحَقِيقَةِ هُوَ الْجَنَسُ فَلَا يَكُونُ الْعَارِضُ بِتَمَامِهِ عَارِضًا وَإِنَّهُ مُحَالٌ فَتَحْتَ
 فِي هَذَا الْمَقَامِ فَانْتَبَهْ مِنْ مَطَارِحِ الْأَذْكِيَاءِ

ترجمہ :- یا کہا جائے کہ جنس عالی جیسے جوہر مثلاً اگر مرکب ہو و متساوی انویسے تو ان
 میں سے ایک اگر عرض ہو تو جوہر کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ جوہر ہو
 تو آیا وہ جوہر نفس جوہر ہوگا تو کل کا نفس جز ہوگا لازم آئے گا اور وہ محال ہے یا اس سے خارج
 ہوگا کیونکہ شئی کا اپنی ذات اور اپنے غیر سے مرکب ہونا متنع ہے یا اس سے خارج ہوگا تو وہ اس کے لئے
 عارض ہوگا لیکن وہ جز اس کی ذات کے لئے عارض نہ ہوگا بلکہ عارض حقیقۃً وہ جز آخر ہوگا یا اس

عارض تمام عارض نہ ہوگا اور وہ محال ہے پس اس جگہ غور کر لیجئے کہ وہ مقام ذہن والوں کی بولانگاہ ہے۔
ترجیح :- قولہ اویقال :- کسی ماہیت کا اجزاء متساویہ سے مرکب ہونے کے بطلان کی
 بدوری دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ کہ جنس عالی مثلاً جوہر اگر دو متساوی اجزاء سے مرکب ہو تو دو
 مال سے خالی نہیں کہ ان دونوں متساوی امر میں سے ایک عرض ہوگا یا جوہر اگر عرض ہو تو جوہر کا تقویم
 عرض کے ساتھ یعنی جوہر عرض کا حمل بالمواطیات لازم آئے گا جو اتحاد کو مستلزم ہے یا یوں کہا جائے
 کہ حقیقت جوہر کا جوہر عرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اس لئے کہ جب کسی مرکب میں
 کوئی ایک جز عرض ہو تو وہ مرکب بھی عرض ہی ہوتا ہے جوہر نہیں اور اگر ان میں سے ایک جوہر ہو تو
 بنی حال سے خالی نہیں یا تو جوہر مطلق (جو جنس عالی ہے) بعینہ وہ جوہر ہوگا جس کو جز عرض کیا
 گیا ہے یا اس کا جز داخل ہوگا یا اس سے خارج۔ بتقدیر اول اس میں کل کا نفس جز ہونا لازم آئے
 گا جو محال ہے اس لئے کہ وہ تقدم اشئی علی نفسہ کو مستلزم ہے جو منوع ہے لہذا ایسی صورت
 میں کل اکل نہ رہے گا اور نہ ہی جز جز رہے گا۔ بتقدیر دوم بھی محال ہے اس لئے کہ اس میں شئی
 کا اپنے نفس اور غیر سے مرکب ہونا لازم آئے گا جو منوع ہے اس لئے کہ وہ تقدم اشئی علی نفسہ
 کو مستلزم ہے اور بتقدیر سوم جوہر جب اس جز سے خارج ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس کو
 عارض ہوگا اور جوہر کا وہ جز عارض نہیں ہو سکتا ورنہ شئی کا اپنے نفس کے لئے عارض ہونا
 لازم آئے گا بلکہ عارض حقیقۃً وہ دو جز جز ہوگا اور جوہر کا وہ جز جب عارض نہ ہو تو جوہر تمام
 عارض نہ ہوگا۔ اور وہ خلاف مفروض ہونے کی وجہ سے محال ہے۔

قولہ فیلزم :- یعنی جوہر کا جوہر عرض سے مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ جوہر عرض کا محتاج
 ہے جب کہ عرض جوہر کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دور ہے نیز کلام اجزاء محمول میں ہے لہذا لازم آئے گا
 کہ عرض کا حمل جوہر ہو اور وہ منوع ہے۔ اس مقام پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ تحت کا ایک جز
 کڑی ہے جوہر ہے اور دو جز جز اس کی ہیئت ہے جو عرض ہے حالانکہ تحت مرکب جوہری ہے
 جس سے معلوم ہوا کہ جوہر کا تقویم عرض کے ساتھ محال نہیں۔ جواب اس کا یہ ہے کہ تحت مرکب
 منافی ہے اور کلام یہاں مرکب حقیقی میں ہے البتہ دور سے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ لازم

نہیں آتا ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کا محتاج دو جہت سے ہے کیونکہ جو ہر عرض میں سے ہر ایک دوسرے پر موقوف دو مختلف جہت سے ہے اس لئے کہ جو ہر موقوف ہے عرض پر حلول کی حیثیت سے اور عرض موقوف ہے جو ہر بقا کی حیثیت سے
 قول سلفہ او دخلاً :- یعنی جنس عالی دو جزوں میں سے کسی ایک میں داخل ہو گا لہذا وہ بزرگ جنس عالی اور اس کے غیر کو شامل ہو گا اور یہ معلوم ہے کہ بعض کل و نفس حیزہ ہے لہذا لازم آئے گا کہ شئی مرکب ہو اپنے نفس اور اپنے غیر یعنی شئی آخر سے ۔

قولہ فانہ من مطارح الاذکیاء :- مطارح جمع مطرح ظرف مکان بمعنی جولا نگاہ ہے یعنی مابیت کا دو امر مساوی سے مرکب ہونے کے بطلان پر استدلال ، افکار و انظار اذکیاء کی جولا نگاہ ہے جس میں انہوں نے اپنی عقل کے گھوڑے دوڑائے ہیں مطلب یہ کہ یہ بحث مباحثہ دقیقہ میں سے ہے جس کو اذکیاء نے اہم اور قابل اعتناء سمجھا ہے ۔ یا یہ محل ، محل لغزش ہے جس میں بڑے بڑے اذکیاء بھی پھسل گئے ہیں اور غلطی کا شکار ہو گئے ہیں ۔ اس عبارت سے مذکورہ بالا دونوں دلیلوں پر واقع ہونے والے ان اعتراضات کی طرف اشارہ ہے جو ماقبل میں ہر حیزہ کے ذیل میں مذکور ہیں جن سے استدلال مذکور کے ضعف کی طرف نشاندہی کی گئی ہے ۔

قَالَ وَامَّا الثَّالِثُ فَإِنَّ امْتِنَاعَ انْفِكَالِهِ عَنِ الْمَاهِيَةِ فَهُوَ الْإِذَازِمُ وَالْأَفْهَوُ الْعَرَضُ الْفَارِقُ وَالْإِذَازِمُ قَدْ يَكُونُ لِأَزْمَالٍ لَوْ جُودٍ كَالسَّوَادِ لِلْعَبْثِيِّ وَقَدْ يَكُونُ لِأَزْمَالٍ الْمَاهِيَةِ كَالزُّوجِيَّةِ لِلْأَرْبَعَةِ وَلَهُوَ مَا بَيْنَ وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ تَصَوُّرًا مَعَ تَصَوُّرٍ مَلْزُومًا كَافِيًا فِي جَزْمِ الذِّهْنِ بِاللَّزُومِ بَيْنَهُمَا كَالْإِنْفِاقِ بَيْنَ مَتَسَاوِينَ لِلْأَرْبَعَةِ وَأَمَّا غَيْرُ بَيْنٍ وَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ جَزْمُ الذِّهْنِ بِاللَّزُومِ بَيْنَهُمَا إِلَى وَسْطٍ كَتَسَاوِي الزُّوَايَا لِلثَّلَاثِ لِلْقَائِمَتَيْنِ لِلثَّلَاثِ وَقَدْ يَقَالُ الْبَيِّنُ عَلَى الْإِذَازِمِ الَّذِي يَلْزُمُ مَنْ تَصَوُّرٍ مَلْزُومًا تَصَوُّرًا وَالْأَوَّلُ اسْمٌ وَالْعَرَضُ الْمَفَارِقُ أَمَّا سَرِيحُ الزُّوَالِ كَحُجْرَةِ الْخَجَلِ فِي مَصْرُوعِ الْوَجَلِ أَمَّا بَطْنُهُ كَالشَّيْبِ وَالشَّبَابِ

ترجمہ :- مصنف نے کہا کہ تیسری کلی اگر اس کا مابیت سے جدا ہونا متنع ہو تو وہ لازم ہے ورنہ وہ عرض مفارق ہے اور لازم بھی لازم وجود ہوتا ہے جیسے سیما ہی جشی کے لئے اور بھی لازم مابیت جیسے زوجیت الربحہ کے لئے اور وہ بین ہے اور وہ وہ ہے کہ جس کا تصور مح تصور ملزوم کافی ہو ان دونوں میں لزوم کا یقین کے لئے جیسے انقسام ہمتساوین الربحہ کے لئے اور یا غیر بین ہے اور وہ وہ ہے کہ محتاج ہوا ان میں لزوم کا یقین واسطہ کی طرف جیسے زوایا ثلاثہ قائمتین کا مساوی ہونا شکل ثالث کے لئے اور بھی بین کا اطلاق اس لازم پر کیا جاتا ہے جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم ہو اور اول اعم ہے اور عرض مفارق آیا سَرِیح الزوال ہو تا ہے جیسے ندامت کی سرخی اور خوف کی زردی یا بطی الزوال ہوتا ہے جیسے بڑھاپا اور جوانی ۔

تشریح :- بَيِّنَاتُهُ وَامَّا الثَّالِثُ :- جو کلی اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو اس کو کلی عرضی کہا جاتا ہے ۔ کلی عرض کی دو قسمیں ہیں ایک عرض لازم اور دوسری مفارق پھر عرض لازم کی دو قسمیں ہیں (۱) لازم مابیت (۲) لازم وجود پھر لازم وجود کی بھی دو قسمیں ہیں ۔ (۱) لازم وجود خارجی (۲) لازم وجود ذہنی پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ۔ (۱) بین (۲) غیر بین ان دونوں کی بھی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) غیر بین بالمعنی الاعم (۱) بین بالمعنی الاخص (۲) غیر بین بالمعنی الاخص اسی طرح عرض مفارق کی بھی تین قسمیں ہیں (۱) سَرِیح الزوال (۲) بطی الزوال (۳) لیکن الزوال ہر ایک کی تعریف و مثال اس کی جگہ پر آئے گی لیکن اس کا نقشہ ذیل میں ملاحظہ کیجئے

کلی عرضی			
عرض لازم	عرض مفارق	لازم مابیت	
		لازم وجود	لازم وجود خارجی
لازم بین	لازم غیر بین	بین بالمعنی الاخص	
		غیر بین بالمعنی الاعم	غیر بین بالمعنی الاخص

أَقُولُ الثَّالِثُ مِنْ أَقْسَامِ الْكُلِيِّ مَا يَكُونُ خَارِجًا عَنِ الْمَاهِيَةِ وَهُوَ أَمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ انفكاكه عن الماهية أَوْ يُمْكِنَ انفكاكه وَالْأَوَّلُ الْعَرَضُ الْإِزْمُ كَالْفَرْدِيَّةِ لِثَلَاثَةٍ وَالثَّانِي الْعَرَضُ الْخَارِجُ كَالْكَتَابَةِ بِالْفِعْلِ لِلْإِنْسَانِ وَالْإِزْمُ أَمَّا الْإِزْمُ لِلْوُجُودِ كَالسَّوَادِ لِلْجَبَشِيِّ فَإِنَّهُ لَا زِمَ لَوْجُودِهِ وَخِصِّهِ لِمَاهِيَتِهِ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يُوْجَدُ بِغَيْرِ السَّوَادِ وَلَوْ كَانَ السَّوَادُ لَا زِمًا لِلْإِنْسَانِ لَكَانَ كُلُّ الْإِنْسَانِ أَسْوَدَ وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَأَمَّا الْإِزْمُ لِلْمَاهِيَةِ كَالزُّوجِيَّةِ فَإِنَّهُ مَتَى تَحَقَّقَتْ مَاهِيَةُ الْأَدْبَعَةِ امْتَنَعَ انفكاكُ الزُّوجِيَّةِ عَنْهَا

ترجمہ:- میں کہوں گا اقسام کلی میں سے تیسری کلی وہ ہے جو ماہیت سے خارج ہو پس اس کا ماہیت سے جدا ہونا یا امتنع ہوگا یا اس کا جدا ہونا ممکن ہوگا اول عارض عام ہے جیسے طاق ہونا ثلاثہ کے لئے اور ثانی عارض مفارق ہے جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے اور لازم آیا لازم وجود ہے جیسے سیاہی جشی کے لئے کہ یہ اس کے وجود و شخص کے لئے لازم ہے نہ کہ اس کی ماہیت کے لئے اس لئے انسان بھی بغیر سیاہی کے پایا جاتا ہے اگر سیاہی انسان کے لئے لازم ہو تو ہر انسان کا لاہوتا حالانکہ الہا نہیں ہے اور یا لازم ماہیت ہے جیسے جفت ہونا الرجبہ کے لئے کہ جب الرجبہ کی ماہیت متحقق ہو جائے تو اس سے زوجیت کا انفکاک متنع ہے۔

تشریح:- قولہ الثالث:- وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت و حقیقت سے خارج ہو اس کو کلی عرضی کہا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں لازم و مفارق! دلیل مصر یہ ہے کہ وہ کلی اپنے افراد کی حقیقت و ماہیت سے جدا ہونا محال ہے یا نہیں اگر محال ہے تو عرض لازم ہے چنانچہ بے جوڑ ہونا لازم کے لئے کہ ثلاثہ کے لئے بے جوڑ ہونا بھی جدا نہیں ہوتا اسی طرح ضاحک بالقوة اور کاتب بالقوة انسان سے کبھی بھی جدا نہیں ہوتا اور وہ کلی اگر اپنے افراد کی حقیقت و ماہیت سے جدا ہونا محال نہ ہو بلکہ جدا ہو سکتی ہے وہ عرض مفارق ہے جیسے کاتب بالفعل اور ضاحک بالفعل انسان سے جدا ہو سکتا ہے کیونکہ ہر وقت انسان نہ لکھتا ہے اور نہ ہنستا ہے۔

قولہ واللزام:- عرض لازم کی دو قسمیں ہیں ایک لازم ماہیت اور دوسری لازم وجود

کیونکہ عرض لازم یعنی وہ عرض جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہے ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا مطلقاً محال ہے خواہ وجود خارجی کے اعتبار سے ہو یا وجود ذہنی کے اعتبار سے یعنی ماہیت معروضہ خواہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں اس عارض سے متصف رہتی ہو تو لازم ماہیت ہے جیسے زوجیت ماہیت الرجبہ کے لئے لازم ہے کہ ماہیت الرجبہ زوجیت سے متصف ہے چاہے اس کا وجود بحسب الخارج ہو یا بحسب الذہن کہ ماہیت الرجبہ جب بھی متحقق ہوگی اس سے زوجیت کا انفکاک محال ہے۔ اور اگر عرض لازم ایسا ہو کہ اس کا اپنے معروض سے جدا ہونا وجود کے اعتبار سے محال ہو یعنی ماہیت معروضہ اس اعتبار سے کہ وہ خارج میں پائی جائے یا ذہن میں اس عارض سے متصف رہتی ہو تو لازم وجود ہے اور وجود کی چونکہ دو قسمیں ہیں ایک وجود خارجی اور دوسری وجود ذہنی لہذا لازم وجود کی بھی دو قسمیں ہوں ایک لازم وجود خارجی اور دوسری لازم وجود ذہنی لازم وجود خارجی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود خارجی کے اعتبار سے محال ہو جیسے سواد جشی کے لئے وجود خارجی کے اعتبار سے سواد کا جشی سے جدا ہونا محال ہے اسی طرح امتزاق کا آگ سے جدا ہونا محال ہے۔ اور لازم وجود ذہنی وہ عرض ہے جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا صرف وجود ذہنی کے اعتبار سے محال ہو جیسے کلیت و ترتیب و جنسیت وغیرہ ماہیت کو اپنے وجود ذہنی کے اعتبار سے ثابت و لازم ہیں۔

لَا يُقَالُ هَذَا تَقْسِيمُ الشَّيْءِ إِلَى نَفْسِهِ وَإِلَى غَيْرِهِ لِأَنَّ الْإِزْمَ عَلَى مَا عَرَفْنَا مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية وَقَدْ قَسَمْنَاهُ إِلَى مَا لَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية وَهُوَ الْإِزْمُ الْوُجُودِيُّ وَإِلَى مَا يَمْتَنِعُ وَهُوَ الْإِزْمُ الْخَارِجِيُّ لِأَنَّ الْقَوْلَ لَا نُسَلِّمُ أَنَّ الْإِزْمَ الْوُجُودِيَّ لَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية غَلِيَّةً مَا فِي الْبَابِ أَنَّ مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية مِنْ حَيْثُ هِيَ لَكِنْ لَا يَلِزِمُ مِنْهُ أَنَّ مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عن الماهية فِي الْجَمْلَةِ فَإِنَّهُ مُمْتَنِعُ الْإِنْفِكَاكِ عَنِ الْمَاهِيَةِ الْمَوْجُودَةِ وَمَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ فِي الْجَمْلَةِ فَهُوَ مُمْتَنِعُ الْإِنْفِكَاكِ عَنِ الْمَاهِيَةِ فِي الْجَمْلَةِ فَيَا نَ مَا يَمْتَنِعُ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ أَمَّا أَنْ يَمْتَنِعَ انفكاكه عَنِ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا مَوْجُودَةٌ

أَوْ يَمْتَنِعُ الْفَكَالُ عَنْ الْمَاهِيَةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ وَالشَّائِئِ لَا زَمَ الْمَاهِيَةِ وَالْأَوَّلُ لَا زَمَ الْوُجُودِ
تَبَوُّدُ الْقِسْمَةِ مَتَّأَوَّلُ الْقِسْمَةِ وَكَوَقَالَ الْإِلَازِمُ مَا يَمْتَنِعُ الْفَكَالُ عَنْ الشَّيْءِ لَمْ يَبْدُ

ترجمہ: نہ کہا جائے کہ یہ تقسیم شئی کی س کے نفس اور اس کے غیر کی طرف ہے کیونکہ لازم
اس کی تعریف پر وہ ہے جس کا انفکاک ماہیت سے متنع ہو اور مصنف نے اس کی تقسیم اس کی طرف کی
ہے جس کا انفکاک ماہیت سے متنع نہ ہو اور یہ لازم وجود ہے اور اس کی طرف جس کا انفکاک متنع ہو
اور وہ لازم ماہیت ہے کیونکہ ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ لازم وجود کا انفکاک ماہیت سے متنع
نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ اس کا انفکاک ماہیت من حیث ہی سے متنع نہیں ہے لیکن
اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ماہیت سے اس کا انفکاک ماہیت من حیث ہی سے متنع نہیں ہے
کیونکہ وہ ماہیت موجودہ سے متنع الانفکاک ہے اور جس کا انفکاک ماہیت موجودہ سے متنع ہو وہ ثابت
ہے فی الجملہ متنع الانفکاک ہے اس سے کہ جس کا انفکاک ماہیت سے متنع ہو یا تو اس کا انفکاک
ماہیت سے یا من حیثیت متنع ہو گا کہ وہ ماہیت موجودہ ہے یا اس کا انفکاک ماہیت من حیث
ہی سے متنع ہو گا اور دوم لازم ماہیت ہے۔ اور اول لازم وجود پس مقم دولوں قسموں کو
شامل ہے اگر مصنف یوں فرماتے کہ لازم وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے متنع ہو تو اعتراض ہی
وارد نہ ہوتا۔

تشریح: قولہ لا یقال: تقسیم مذکور پر یہ اعتراض وارد ہے کہ یہ تقسیم شئی الی
نفسہ والی غیرہ ہے جو باطل ہے کیونکہ لازم امتناع انفکاک عن الماہیۃ کو کہا گیا ہے پھر اس کی تقسیم لازم
ماہیت اور لازم وجود یعنی ما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ اور ما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ کی طرف کی گئی ہے۔ پہل
قسم بعینہ مقسم ہے اور دوسری قسم اس کا معایر ہے جو تقسیم شئی والی غیرہ کو لازم ہے۔

قولہ لا یقال: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا کہ متنع الانفکاک عن الماہیۃ تو لازم
ماہیت اور لازم وجود دولوں ہوتا ہے فرق یہ ہے کہ لازم وجود متنع الانفکاک من حیث الوجود ہوتا
ہے اور لازم ماہیت متنع الانفکاک من حیث ہی ہوتا ہے لہذا تقسیم شئی الی نفسہ والی غیرہ لازم نہیں

آئے گی۔

قولہ فانه ممتنع الانفکاک: جواب مذکور کو بطور شکل اول یوں بیان کیا جاتا ہے
فانه ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ الوجودہ وما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ الوجودہ فهو ممتنع الانفکاک
عن الماہیۃ فی الجملہ اس میں فانه ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ الوجودہ متعری ہے اور ما یمتنع انفکاکہ
عن الماہیۃ الوجودہ فهو ممتنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملہ کبریٰ ہے اور نتیجہ فانه ای لازم الوجود
متنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملہ ہے اور فان ما یمتنع انفکاکہ عن الماہیۃ کبریٰ کی دلیل ہے
خلاصہ یہ کہ ماہیت سے جس کا انفکاک متنع ہو وہ دو حال سے خالی نہیں آیا اس کا انفکاک
ماہیت موجودہ سے متنع ہے یا ماہیت من حیث ہی سے بتقدیر اول لازم وجود ہے اور بتقدیر
دوم لازم ماہیت لہذا متنع الانفکاک عن الماہیۃ الوجودہ، متنع الانفکاک عن الماہیۃ فی الجملہ
ہے اور یہی دلیل کا کبریٰ ہے جو متحقق ہو گیا پس مقم دولوں قسم (پہلے دولوں
قسموں کو شامل ہوا۔

قولہ ولو قال الازم: یعنی مصنف اگر لازم کی تعریف ان امتناع انفکاکہ عن الماہیۃ
کے اندر عن الماہیۃ کے بجائے اگر عن شئی کہتے تو اعتراض مذکور لازم نہیں آتا کیونکہ منشاء
اعتراض لفظ ماہیت ہے جو بظاہر وجود کو شامل نہیں بر خلاف شئی کہ وہ دولوں کو شامل ہے اور مصنف
نے لفظ ماہیت کو غالباً اس وجہ سے بیان فرمایا کہ کلی کی تقسیم جو اقسام خمسہ (نوع۔ جنس۔ فصل۔
خاصہ۔ عرض عام) کی طرف کی گئی ہے اولاً اس کی تقسیم اقسام ثلاثہ یعنی عین ماہیت۔ جزء ماہیت
خارج ماہیت کی طرف کی گئی ہے چونکہ افراد کلی کی طرف ماہیت کے اعتبار سے اور جنس و فصل کی طرف
جزء ماہیت کے اعتبار سے تقسیم کی گئی ہے اس لئے سیاق کلام مقتضی ہو گا کہ لازم غیر لازم کی طرف خارج
ماہیت کے اعتبار سے تقسیم کی جائے۔

ثم لا زَمَ الْمَاهِيَةُ أَمَّا بَيْنَ أَوْ غَيْرُ بَيْنَ أَمَّا الْإِلَازِمُ الْبَيْنُ فَهُوَ الَّذِي يَكْفِي تَصَوُّرَهُ مَعَ تَصَوُّرِ
الْمَزْمُومَةِ فِي جُزْمِ الْعَقْلِ بِالْزَوْمِ بَيْنَهُمَا كَالْإِنْقِاسِ بَيْنَ سَائِلٍ لِلْأَرْجَاءِ فَإِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ

الرُّبْعَةُ وَتَصَوُّرُ الْإِنْشَاءِ بِمَتَابِ وَبَيْنَ جَزْمٍ بِمَجْزِيٍّ وَتَصَوُّرُهُمَا بَأْتِ الْأَرْبَعَةُ مُنْقَسِمَةٌ بِتَسَاوِيٍّ
وَأَمَّا الْإِنْشَاءُ الْغَيْرُ الْبَيْنُ فَهُوَ الَّذِي يَفْتَقِرُ فِي جَزْمِ الذَّاهِنِ بِاللَّزُومِ بَيْنَهُمَا إِلَى وَسْطٍ كَلَسَاوِيٍّ
الزَّوَايَا الثَّلَاثُ لِلْقَائِمَتَيْنِ لِلْمَثَلِ فَإِنَّ جُزْمَ تَصَوُّرِ الثَّلَاثِ وَتَصَوُّرِ تَسَاوِيٍّ الزَّوَايَا
لِلْقَائِمَتَيْنِ لِلْمَثَلِ لَا يَكْفِي فِي جَزْمِ الذَّاهِنِ بَأْتِ الثَّلَاثِ تَسَاوِيٍّ الزَّوَايَا لِلْقَائِمَتَيْنِ بَلْ
يَحْتَاجُ إِلَى وَسْطٍ

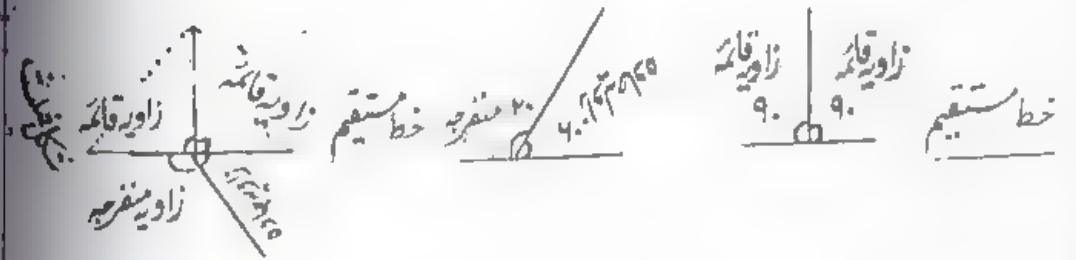
ترجمہ :- ہم لازم مابیت آریا بین ہے یا غیر بین لیکن لازم بین وہ ہے جس کا تصور مع
ملزوم کافی ہو ان دونوں کے درمیان لزوم متحقق ہونے کے یقین میں جیسے انعام بتساوین اربعہ کے لئے
کہ جو شخص تصور کرے اربعہ کا اور انعام بتساوین کا تو وہ یقین کرے کہ صرف ان کے تصور کی وجہ
سے اس بات کا کہ اربعہ منقسم بتساوین ہے۔ اور لازم غیر بین وہ ہے جو محتاج ہو ان دونوں کے درمیان
لزوم ہونے کے یقین میں کسی دلیل کا جیسے زوایا قائمتین کا مساوی ہونا مثلث کے لئے صرف مثلث اور تساوی
زوایا قائمتین کا تصور کافی نہیں ہے اس بات کے یقین میں کہ مثلث مساوی الزوایا قائمتین ہوتی ہے بلکہ یہ واسطہ کا محتاج ہے
تشریح :- قولہ ثم لازم الماہیۃ :- یعنی لازم مابیت کی دو قسمیں ہیں۔ میں اور غیر بین پھر
ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں (۱) بین بالمعنی الاعم (۲) اور غیر بین بالمعنی الاعم اور (۱) بین بالمعنی
الاخص اور (۲) غیر بین بالمعنی الاخص پہلی دونوں قسموں کا بیان اما اللازم الخ سے کیا گیا ہے اور دوسری
دونوں قسموں کا بیان قد یقال البین الخ سے کیا گیا ہے۔

قولہ اما اللازم :- یعنی بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کے
درمیان کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہو چنانچہ اربعہ کی زوجیت کہ اربعہ اور
زوجیت اور ان دونوں کی نسبت کے تصور کے بعد یہ جزم و یقین ہو جاتا ہے کہ اربعہ کے لئے لزوم
لازم و ضروری ہے غیر بین بالمعنی الاعم وہ لازم ہے کہ جو لازم و ملزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور
سے جزم و یقین نہ ہو جیسے علم کا حادث ہونا کہ صرف عالم اور حادث اور ان دونوں کی نسبت کے
تصور سے جزم و یقین نہیں ہوتا بلکہ دلیل کا محتاج ہوتا ہے کہ جب تک اس پر دلیل قائم نہ کی جا

اس وقت تک لزوم کا جزم و یقین نہیں ہوتا ہے۔

قولہ فہو الذی یفتقر :- یعنی لازم غیر بین وہ ہے جس کا تصور مع تصور ملزوم ان
دونوں میں لزوم کے یقین کے لئے کافی نہ ہو بلکہ جزم باللزوم میں دلیل کا محتاج ہو جیسے شکل ثالث
کے لئے تساوی زوایا کا لزوم کہ صرف مثلث کا تصور اور تساوی زوایا کا تصور اس بات کے یقین کے
لئے کافی نہیں ہے کہ مثلث، تساوی الزوایا ہوتا ہے بلکہ اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔

قولہ فان مجرد :- علم اقلیدس میں مثلث اس شکل کو کہا جاتا ہے جو تین خطوط
مستقیمہ کے احاطہ تامہ کی وجہ سے حاصل ہو اور زاویہ (جس کی جمع زوایا آتی ہے) اس ہیئت کو
کہا جاتا ہے جو دو خطوں کے احاطہ غیر تامہ کی وجہ سے حاصل ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔
قائمہ۔ حادہ۔ منفرجہ۔ کیونکہ ایک خط مستقیم کو اگر دوسرے خط مستقیم پر رکھا جائے تو دو
زاوے پیدا ہوں گے اگر دونوں زاوے ایک دوسرے کے برابر ہیں تو دونوں قائمہ ہوں گے
ہر ایک ۹۰۔ ۹۰۔ درجہ کا ہوگا جس کا مجموعہ ۱۸۰ درجہ کا ہوگا اور اگر دونوں برابر نہیں تو چھوٹا
زاویہ حادہ ہوگا اور بڑا منفرجہ ہوگا کہ دونوں دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوں گے مثلاً ایک زاویہ ۶۰
درجہ کا ہوگا اور دوسرا ۱۲۰ درجہ کا تو پہلا زاویہ حادہ کہلائے گا اور دوسرا منفرجہ اور دونوں کا
مجموعہ ۱۸۰ درجہ کا ہوگا جو دو زاویہ قائمہ کے برابر ہے جیسا کہ نقشہ ذیل میں ہے۔ مثلث
جو نہ تین خطوط کے احاطہ سے بنا ہے اس لئے اس میں تین زاوے ہوتے ہیں اور علم ہندسہ
میں برہان سے یہ ثابت ہے کہ مثلث کے تینوں زاوے دو زاویہ قائمہ کے برابر ہوتے ہیں تو تساوی
زاویا لازم ہے اور مثلث ملزوم مگر ان دونوں کے درمیان لزوم کا یقین مثلث اور تساوی زاویا
کے تصور سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے ایک دلیل و واسطہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ یہ
ہے کہ مثلث کے تینوں زاوے زاویہ حادہ و منفرجہ کے مساوی ہیں اور حادہ و منفرجہ دو زاویہ
قائمہ کے مساوی ہیں لہذا لازم آیا کہ مثلث کے تینوں زاوے دو قائمہ کے مساوی ہیں کیونکہ
مساوی کا مساوی مساوی ہوتا ہے۔



وَهُمْ يَنْظُرُونَ هُوَ أَوَّلُ الْوَسْطِ عَلَى مَا فَرَغَ الْقَوْمُ مَا يَتَقَرَّبُ بِقَوْلِنَا إِنَّهُ جَبَسُ بِقَالَ لَا نَدَّ
كَذَلِكَ مَثَلًا إِذَا قَدْ أَعْلَمَ مُخَدِّثُ لَانَّهُ مُتَغَيِّرٌ فَلِقَائِهِ بَقَوْلِنَا إِنَّهُ وَهُوَ الْمَتَغَيِّرُ
وَسُطٌ وَلَيْسَ يَلْزِمُ مِنْ عَدَمِ افْتِقَارِ الزُّرُومِ إِلَى وَسْطٍ أَنَّهُ يَكْفِي فِيهِ مَجْرَدُ تَصَوُّرِ الْأَمْرِ
وَالْمَلْزُومِ لِحُجُوزِ تَوْقُفِهِ عَلَى شَيْءٍ آخَرَ مِنْ حَدِّسٍ أَوْ تَجَرُّبَةٍ أَوْ أَحْسَاسٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ
فَلَوْ اعْتَبَرْنَا بِالْإِفْتِقَارِ إِلَى الْوَسْطِ فِي مَفْهُومٍ غَيْرِ الْبَيِّنِ لَمْ يَخْصُصْ لَزِمُ الْمَاهِيَةِ فِي الْبَيِّنِ
وَعَلَى لَوْ جُودِ قِيَمَتِ ثَلَاثِ

ترجمہ: یہاں نظر ہے اور وہ یہ کہ وسط بمطابق قوم کی تفسیر کے وہ ہے جو ہمارے
قول لائن سے مقارن ہو جب کہ کہا جائے لائن کا مثلاً جب ہم کہیں العالم محدث لائن متغیر تو ہمارے قول لائن
سے جو مقارن ہے یعنی متغیر وہ وسط ہے اور وسط کی طرف لزوم کے عدم افتقار سے یہ لازم نہیں
آتا ہے کہ اس میں صرف لازم و ملزوم کا تصور کافی ہو کیونکہ جائز ہے وہ شئی آخر حدس۔ تجربہ
اور احساس وغیرہ پر موقوف ہو لہذا اگر غیر بین کے مفہوم میں افتقار الی الوسط کا ہم اعتبار کریں تو
لازم ماہیت بین وغیر بین میں منحصر ہو گا کیونکہ اس کی ایک تیسری قسم پائی جاتی ہے۔

تشریح: قولہ وھم ینظر: یہ اعتراض ہے تقسیم مذکور پر کہ لازم کی دو ہی قسم بین
وغیر بین نہیں۔ بلکہ ان کے علاوہ ایک تیسری قسم بھی ہے کیونکہ لازم غیر بین وہ ہے جو وسط کا محتاج
ہو اور وسط سے مراد وہ ہے جو ہمارے قول العالم محدث لائن متغیر میں لائن سے مقارن ہو۔ یعنی

متغیر وسط ہے جس کو حد وسط اور دلیل بھی کہا جاتا ہے۔
خلاصہ یہ کہ لزوم باللزوم دلیل سے حاصل ہو گا یا صرف طرفین یعنی لازم و ملزوم کے تصور
سے اول کو غیر بین اور دوم کو بین کہا جاتا ہے جب کہ ایک تیسرا احتمال یہ بھی ہے کہ جب لزوم باللزوم نہ محض
تصور طرفین سے حاصل ہو اور نہ ہی دلیل کا محتاج ہو بلکہ امر آخر یعنی حدس۔ تجربہ اور احساس وغیرہ
پر موقوف ہو۔

جواب اعتراض مذکور کا یہ ہے کہ لازم غیر بین میں احتیاج الی الوسط کا اعتبار نہیں ہے بلکہ
یہ کہا جائے کہ لزوم باللزوم کے لئے صرف تصور طرفین کافی ہو گا یا نہیں اگر کافی ہو تو لازم بین ہے اور اگر
کافی نہیں تو لازم غیر بین ہے لیکن وہ جن کا لزوم دلیل یا حدس یا تجربہ یا احساس وغیرہ پر موقوف
ہو وہ سب غیر بین میں داخل ہوں گے لہذا اب تیسری قسم پیدا ہو گی۔

قولہ فلو اعتبرنا: اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقسیم میں فساد کا
سبب غیر بین کی تعریف ہے کہ اس میں افتقار کا اعتبار کیا گیا ہے اس لئے بہتر ہے اس کی تعریف
سے نکال دیا جائے لیکن صاحب قسط اس کے کلام سے استفادے کے منشاء فساد لازم بین کی تعریف
ہے کہ اس کی تعریف میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ بین کی تعریف بالافتقار الی الوسط
سے کی جائے محقق تفسار لانی کا بھی یہی خیال ہے۔

وَقَدْ يُقَالُ الْبَيِّنُ عَلَى الْإِذْمِ الَّذِي يَلْزِمُ مِنْ تَصَوُّرِ مَلْزُومِهِ تَصَوُّرٌ لَا يَكُونُ الْاِثْنَيْنِ
ضَعْفًا لِلْوَاحِدِ فَإِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ الْاِثْنَيْنِ كَذَلِكَ أَنَّهُ ضَعْفُ الْوَاحِدِ وَالْمَعْنَى الْأَوَّلُ
أَعْمٌ لِأَنَّهُ مَتَى يَكْفِي تَصَوُّرُ الْمَلْزُومِ فِي الزُّرُومِ يَكْفِي تَصَوُّرُ الْإِذْمِ مَعَ تَصَوُّرِ الْمَلْزُومِ
وَلَيْسَ كَمَا يَكْفِي التَّصَوُّرَ ابْنِ يَكْفِي تَصَوُّرَ وَاحِدٍ

ترجمہ: اور بین کبھی اس لازم پر بولا جاتا ہے کہ اس کے ملزوم کے تصور سے اس
کا تصور لازم ہو جیسے اثنین کا دو گنا ہونا واحد کے لئے اس لئے کہ جو شخص اثنین کا تصور کرے

وہ اس کو واحد کا دو گناہ پائے گا اور معنی اول اعم ہے کیونکہ جب لزوم میں صرف ملزوم کا تصور کافی ہوگا تو تصور لازم مع تصور ملزوم ضرور کافی ہوگا لیکن ایسا نہیں ہے کہ جب دو تصور کافی ہوں تو صرف ایک تصور کافی ہو جائے۔

تشریح: قولہ وقد یقال: بین وغیرین کا ایک معنی وہ ہے جو ما قبل میں گذرا دوسرا معنی بین کا وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم و ضروری ہو یعنی ملزوم کا جب بھی تصور کیا جائے تو اس کا تصور لازم و ضروری ہو۔ چنانچہ دو کا واحد کے لئے دو گناہ ہونا کہ جب بھی دو کا تصور کیا جائے تو یہ معلوم ہو جائے کہ وہ ایک کا دو گناہ ہے اور دوسرا معنی غیر بین کا وہ لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم و ضروری نہ ہو یعنی جب بھی ملزوم کا تصور کیا جائے تو ضروری نہیں کہ لازم کا بھی تصور ہو جائے چنانچہ کتابت بالقوہ انسان کو لازم ہے اور انسان جو ملزوم ہے (کے تصور کے وقت کتابت بالقوہ) جو لازم ہے (کا تصور ضروری نہیں اس تقدیر پر بین کو بین بالمعنی الاخص اور غیر بین کو غیر بین بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے۔

قولہ والمعنی الاول: یعنی لازم بین کا پہلا معنی دوسرے معنی سے عام ہے کیونکہ پہلا معنی ہر اس فرد پر صادق آتا ہے جس پر دوسرا معنی صادق آتا ہے اس کا برعکس نہیں کیونکہ دوسرے معنی میں ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ضروری ہوتا ہے اور پہلے معنی میں لازم و ملزوم اور ان دونوں کی نسبت کے تصور سے لزوم کا جزم و یقین ہوتا ہے اور ظاہر ہے جب ملزوم کے تصور سے لازم کا تصور ہو تو لزوم کا بھی جزم و یقین ہوگا لیکن یہ ضروری نہیں بلکہ ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی لیکن جب امور ثلاثہ یعنی لازم و ملزوم و نسبت کا تصور ہو تو لزوم کا جزم و یقین ضروری ہوگا لہذا پہلا معنی عام ہوا اور دوسرا معنی خاص اور عام و خاص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی ہے اسی طرح دونوں کی نقیض غیر بین بالمعنی الاعم اور غیر بین بالمعنی الاخص کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی پہلا معنی خاص ہوگا اور دوسرا معنی عام اس لئے کہ نسبت کے بیان میں مذکور ہے کہ عام کی نقیض خاص ہوتی ہے اور خاص کی نقیض عام لہذا پہنا۔

والعرض المفارق اما سریع الزوال والکھمہ والنجیل وصفہ والوجل واما بطی الزوال کالتیپ والشباب وھذا التقسیم لیس بخاصہ لان العرض المفارق هو ما لا یمتنع انفکاکہ عن الشئ وما لا یمتنع انفکاکہ عن الشئ لا یلزم ان یکون منفکا حتی یمتنع فی سریع الانفکاک وبطیہ لجواز ان لا یمتنع انفکاکہ عن الشئ ویدلہ

کے کات افلاک

ترجمہ:۔۔۔ اور عرض مفارق آیا سریع الزوال ہوگا جیسے شرمندگی کی سرفی اور خوف کی زردی یا بطی الزوال ہوگا جیسے بڑھاپا اور جوانی اور یہ تقسیم غیر حاصر ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے متنع نہ ہو اور جس کا انفکاک شئی سے متنع نہ ہو اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ وہ منفک ہو یہاں تک کہ وہ سریع الزوال اور بطی الزوال میں منحصر ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ شئی سے اس کا انفکاک متنع نہ ہو لیکن وہ شئی کے لئے دائمی ہو جیسے حرکات افلاک۔

تشریح:۔۔۔ قولہ والعرض المفارق: کلی عرضی کی دوسری قسم عرض مفارق ہے جو دو قسموں پر مشتمل ہے (۱) سریع الزوال (۲) بطی الزوال۔ سریع الزوال وہ عرض مفارق ہے جس کا زوال معروض سے جلدی ہو جیسے شرمندہ کی سرفی اور خوف زدہ کی زردی کہ ندامت و خوف کی وجہ سے اس کا رنگ کچھ لمحہ کے لئے سرخ و زرد ہو جاتا ہے پھر جلدی زائل ہو جاتا ہے اور بطی الزوال وہ عرض مفارق ہے جس کا زوال معروض سے بہت دیر کے بعد ہو جیسے جوانی اور بچپن جو انسان کو عارض میں جلدی نہیں جاتے بلکہ دیر سے رفتہ رفتہ زائل ہوتے ہیں۔

قولہ وھذا التقسیم: یعنی اس تقسیم میں عرض مفارق کی دو قسمیں بیان کی گئیں ہیں سریع الزوال اور بطی الزوال جب کہ اس کی ایک تیسری قسم ممکن الزوال بھی ہے کیونکہ عرض مفارق وہ ہے جس کا انفکاک شئی سے متنع نہ ہو اور ظاہر ہے جس کا انفکاک شئی سے متنع نہ ہو ضروری نہیں کہ وہ شئی سے منفک ہو کیونکہ ممکن ہے شئی سے اس کا انفکاک اگرچہ متنع نہیں لیکن دائمی ہو جیسے حرکات افلاک کہ وہ اگرچہ افلاک سے زائل نہیں ہوتیں لیکن زائل

ہو سکتی ہیں منتہی نہیں۔

قَالَ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَزْمِ وَالْمَفَارِقِ إِثْنَانُ اخْتَصَّ بِأَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَهِيَ الْخَاصَّةُ
كَالضَّاحِكِ وَلَا أَفَرُّهُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ بَأَنَّهُ كَلِمَةٌ مَقُولٌ عَلَى أَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَغَيْرِهَا
عَلَى مَا نَحْتِ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطُّ قَوْلًا عَرَضِيًّا وَالْعَرَضُ الْعَامُّ بَأَنَّهُ كَلِمَةٌ مَقُولٌ عَلَى أَفْرَادٍ
حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ وَغَيْرِهَا قَوْلًا عَرَضِيًّا فَالْكَلِمَاتُ إِذْ تُنَحْمَسُ نَوْعٌ وَجِنْسٌ وَفَصْلٌ
وَخَاصَّةٌ وَعَرَضٌ عَامٌّ

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ لازم و مفارق میں سے ہر ایک اگر خاص ہو ایک حقیقت
کے افراد کے ساتھ تو وہ خاص ہے جیسے ضاحک ورنہ وہ عرض عام ہے جیسے ماشی اور خاصہ
کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحدہ کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول
ہو اور عرض عام کی تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو حقیقت واحدہ اور اس کے غیر
کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول ہو پس اس وقت کلیات پانچ ہو گئیں۔ نوع، جنس، فصل
خاصہ عرض عام۔

تشریح :- بیانہ وکل واحدہ۔ کلی عرضی کی دونوں قسم جو لازم و مفارق ہیں ہر ایک
اگر حقیقت واحدہ کے افراد کے ساتھ خاص ہے تو خاصہ ہے ورنہ عرض عام کہہ کر کلی عرضی کی چار
قسمیں ہوتیں۔ (۱) خاصہ لازم (۲) خاصہ مفارق (۳) عرض عام لازم (۴) عرض عام مفارق۔
خاصہ لازم وہ کلی خارجی ہے جو صرف حقیقت واحدہ پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال
نہ ہو جیسے ضاحک بالفعل صرف انسان پر محمول ہے اور اس کے افراد سے جدا ہونا محال نہیں
عرض عام لازم وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد سے جدا ہونا محال
ہو جیسے ماشی بالقوہ انسان و بقرو غنم وغیرہ متعدد حقیقتوں پر محمول اور ان کے افراد سے جدا
ہونا محال ہو اور عرض عام مفارق وہ کلی خارجی ہے جو متعدد حقیقتوں پر محمول ہو اور اپنے افراد

جدا ہونا محال نہ ہو جیسے ماشی بالفعل انسان، بقرو غنم پر محمول ہے اور ان کے افراد سے جدا ہونا
محال نہیں۔

قَوْلُ الْكَلِمَةِ الْخَارِجِ عَنِ الْمَاهِيَةِ سَوَاءٌ كَانَ لَازِمًا أَوْ مَفَارِقًا أَمَّا خَاصَّةٌ أَوْ عَرَضٌ عَامٌّ لِأَنَّهُ
إِنْ اخْتَصَّ بِأَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَهُوَ الْخَاصَّةُ كَالضَّاحِكِ فَإِنَّهُ مُخْتَصٌّ بِحَقِيقَةٍ
لِلْإِنْسَانِ وَإِنْ لَمْ يَخْتَصَّ بِهَا بَلْ يَحْتَمِلُهَا وَغَيْرَهَا فَهُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ كَالْمَاشِيِّ فَإِنَّهُ
شَامِلٌ لِلْإِنْسَانِ وَغَيْرِهِ وَتَرَسَّخْ الْخَاصَّةُ بِأَنِّهَا كَلِمَةٌ مَقُولَةٌ عَلَى أَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ
وَاحِدَةٍ فَقَطُّ قَوْلًا عَرَضِيًّا فَالْكَلِمَةُ مُسْتَدَكَّةٌ عَلَى مَا مَرَّ غَيْرُ مَرَّةٍ وَقَوْلُنَا فَقَطُّ يَخْرُجُ الْجِنْسُ
وَالْعَرَضُ الْعَامُّ لِأَنَّهُمَا مَقُولَانِ عَلَى حَقَائِقٍ مُخْتَلِفَةٍ وَقَوْلُنَا قَوْلًا عَرَضِيًّا يَخْرُجُ النَّوْعُ
وَالْفَصْلُ لِأَنَّ قَوْلَهُمَا عَلَى مَا تَحْتَهُمَا ذَاتِي الْعَرَضِيِّ وَيَرْتَسِّخُ الْعَرَضُ الْعَامُّ بَأَنَّهُ كَلِمَةٌ مَقُولَةٌ
عَلَى أَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ وَغَيْرِهَا قَوْلًا عَرَضِيًّا نَبْقُولُنَا وَغَيْرَهَا يَخْرُجُ النَّوْعُ وَالْفَصْلُ
وَالْخَاصَّةُ لِأَنَّهُمَا لَا تَقَالُ إِلَّا عَلَى أَفْرَادٍ حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ فَقَطُّ وَنَبْقُولُنَا قَوْلًا عَرَضِيًّا
يَخْرُجُ الْجِنْسُ لِأَنَّ قَوْلَهُ ذَاتِي

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ وہ کلی جو ماہیت سے خارج ہو خواہ لازم ہو یا مفارق وہ یا تو خاصہ
ہے یا عرض عام کیونکہ وہ اگر خاص ہو ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ تو وہ خاصہ ہے جیسے ضاحک
کہ وہ حقیقت انسان کے ساتھ خاص ہے اور اگر ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ
ہر کوئی شامل ہو تو وہ عرض عام ہے جیسے ماشی کہ وہ شامل ہے انسان کو اور اس کے غیر کو اور خاصہ
کا تعریف بایں طور کی جاتی ہے کہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بطریق قول عرضی مقول
ہو پس لفظ کلی تو بے فائدہ ہے جیسا کہ کئی بار گزر چکا اور لفظ فقط جنس اور عرض عام کو نکال دیتا
ہے کیونکہ وہ مختلف حقائق پر محمول ہوتے ہیں اور قولا عرضیا نوع اور فصل کو نکال دیتا ہے

کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے نہ کہ عرضی اور عرض عام کی تعریف بایں طور کی جلتی ہے کہ
گی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی محمول ہو پس دیگر کے ذریعہ نوع، فصل
اور خاصہ نکل گئے کیونکہ وہ صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہوتے ہیں اور قولاً عرضی کے ذریعہ
جنس خارج ہو گئی کیونکہ اس کا محمول ہونا ذاتی ہے۔

تشریح: — قولہ لکن الخارج: یعنی وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت و حقیقت سے خارج
ہو خواہ لازم ہو یا مفارق وہ یا تو خاصہ ہوگی یا عرض عام گویا لازم کی دو قسمیں ہو گئیں ایک لازم خاصہ
اور دوسری لازم عرض عام اسی طرح عرض مفارق کی بھی دو قسمیں ہو گئیں عرض مفارق خاصہ اور عرض
مفارق عرض عام بعض مناطق نے اس کو برعکس یوں بیان کیا ہے کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی ماہیت و
حقیقت سے خارج ہو خواہ خاصہ ہو یا عرض عام وہ یا تو لازم ہوگی یا مفارق اور یہی بہتر بھی ہے کیونکہ
کلیات خمسہ میں خاصہ و عرض عام کو شمار کیا گیا ہے نہ کہ لازم و مفارق کیونکہ وہ دونوں قسمیں میں نہ
عرض عام کی نہ کہ قسم پس اب تقسیم یوں ہوگی خاصہ لازم و خاصہ مفارق عرض عام لازم و عرض عام
مفارق!

قولہ لاندان اختص: یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ وہ کلی جو اپنے افراد کی حقیقت سے
خارج ہے اس کی اولاد وہی قسمیں ہیں ایک خاصہ اور دوسری عرض عام ادلیل کا حاصل یہ کہ اگر وہ کلی
ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے مثلاً ضاحک کہ وہ صرف حقیقت انسانی
کے افراد کے ساتھ خاص ہے اور اگر وہ ایک حقیقت کے افراد کے ساتھ خاص نہیں بلکہ متعدد
کو شامل ہے تو عرض عام ہے مثلاً ماشی کہ وہ انسان اور اس کے علاوہ مثلاً حمار فرس، بقرو وغیرہ کو بھی شامل ہے
اولاً اختصاص سے یہاں مراد جمیع اغیار سے نفی ہے کیونکہ عرض عام کے مقابل میں جو خاصہ ہے وہ بھی ہے
جس کو خاصہ حقیقہ کہا جاتا ہے لیکن وہ خاصہ جو بعضی بعض اغیار سے نفی ہے اس کو خاصہ اضافیہ کہا جاتا
ہے اور خاصہ اضافیہ و عرض عام میں کوئی تقابل نہیں۔

قولہ حقیقت واحدہ: — بمقتضی سیاق کلام لفظ حقیقت نہیں بلکہ ماہیت کہنی چاہئے
یعنی یوں ان اختص ماہیتہ واحدہ لیکن لفظ حقیقت کو بیان کیا گیا اسکی وجہ یہ کہ حقیقت کا اطلاق اپنے

موجودہ پر ہوتا ہے اور خاصہ و عرض عام بھی ماہیت موجودہ کو کہا جاتا ہے معدوم کو نہیں کیونکہ معدوم
فی نفسہ ملوبہ ہوتا ہے جو کسی شئی کے ساتھ انصاف کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور لفظ افراد کے
مناظر سے یہ اشارہ کہنا ہے کہ شئی کا کلی ہونا بہ نسبت افراد ہوتا ہے۔

قولہ لکن یعمد بہا: یعنی فی الجملہ عام ہے کہ حقیقت کے افراد ہوں یا غیر حقیقت کے اشتراک
حقیقت و غیر حقیقت کے افراد کے درمیان ہو یا افراد حقیقت و نفس حقیقت کے درمیان ہو!

قولہ فائدہ شامل: — اس عبارت سے یہ اشارہ ہے کہ ماشی جو عرض عام ہے وہ انسان
کے اعتبار سے ہے حیوان کے اعتبار سے نہیں کیونکہ وہ افراد حیوان کے اعتبار سے خاصہ ہوتا ہے
عرض عام نہیں۔

قولہ ترسم الخاصۃ: — خاصہ کی تعریف اگرچہ دلیل صحر کے ضمن میں معلوم ہو چکی ہے
لیکن یہاں اس کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے کہ خاصہ وہ کلی ہے جو صرف ایک حقیقت کے افراد پر بطریق
قول عرضی محمول ہو چنانچہ ضاحک کہ وہ صرف حقیقت انسان کے افراد پر محمول ہوتا ہے اور وہ ایک
حقیقت عام ہے خواہ نوعیہ ہو یا جنسیہ اگر نوعیہ ہے تو اس خاصہ کا نام عامۃ النوع رکھا جاتا ہے اور
اگر جنسیہ ہے تو اس کا نام عامۃ الجنس رکھا جاتا ہے پس ماشی خاصۃ الجنس میں داخل ہوگا کہ وہ فرس
ایک حقیقت جنسیہ یعنی حیوان پر محمول ہوتا ہے لیکن جب وہ انسان پر محمول ہو تو خاصہ نہیں بلکہ
عرض عام ہو جائے گا کیونکہ اس وقت وہ صرف ایک حقیقت پر نہیں بلکہ فرس، غنم، بقرو وغیرہ
متعدد حقیقتوں پر محمول ہوتا ہے۔ خاصہ کی دو قسمیں ہیں (۱) شاملہ (۲) غیر شاملہ۔ شاملہ
وہ خاصہ ہے جو حقیقت واحدہ کے تمام افراد کو شامل ہو اور غیر شاملہ وہ ہے جو حقیقت واحدہ
کے تمام افراد کو شامل نہ ہو چنانچہ کاتب و ضاحک سے مراد اگر بالقوہ ہے تو وہ خاصہ شاملہ
ہیں کیونکہ وہ اوصاف ہیں جن کا مکرر عقل پر ہے اور عقل تمام افراد انسان کو شامل ہے باقی مخلوقات
اس سے بے بہرہ ہیں اور اگر کاتب و ضاحک سے مراد بالفعل ہے تو وہ خاصہ غیر شاملہ ہیں اس لئے
کہ انسان کے تمام افراد بالفعل صفت کتابت و ضحک سے متصف نہیں بلکہ بعض ان سے متصف
ہیں اور بعض نہیں۔

قولہ فالکلیۃ :- اس عبارت سے خاصہ کی تعریف کے جامع و مانع ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ اس میں لفظ کلی کا ذکر ہے فائدہ ہے جیسا کہ بار بار اس کی وجہ گذر چکی ہے کہ اس کا معنی مقولہ ہی سے حاصل ہے اور لفظ فقط سے جنس اور عرض عام خارج ہو گئے کیونکہ وہ دونوں ایک حقیقت نہیں بلکہ حقائق مختلفہ پر محمول ہوتے ہیں اور لفظ قول عرضی سے نوع اور فصل خارج ہو گئے کیونکہ ان کا اپنے افراد پر محمول ہونا ذاتی ہے عرضی نہیں۔

قولہ رسم العرض العام :- اسی طرح عرض عام کی تعریف بھی اگرچہ دلیل ہمہ کے ضمیمہ میں معلوم ہو چکی ہے لیکن اس عبارت سے اس کو صراحتہ بیان کیا جاتا ہے کہ عرض عام وہ کلی ہے جو ایک حقیقت اور اس کے غیر کے افراد پر بطریق قول عرضی محمول ہو یعنی وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج اور متعدد حقیقتوں پر محمول ہو جیسے ماشی دیاؤں سے چلنے والا انسان کے علاوہ باقی انواع حیوانیہ مثلاً گھوڑے۔ ننگور شیر وغیرہ پر محمول ہوتا ہے۔

قولہ فبقولنا وغیرہما :- اس عبارت سے عرض عام کی تعریف کے جامع و مانع ہونے کو بیان کیا گیا ہے کہ اس میں وغیرہما کی قید سے نوع اور فصل اور خاصہ خارج ہو گئے کیونکہ وہ تینوں صرف ایک حقیقت کے افراد پر محمول ہوتی ہیں اور قولاً عرضیاً سے جنس خارج ہو گئی کیونکہ اس کا مقول ہونا ذاتی ہے یعنی نوع و فصل کا محل افراد پر ذاتی ہوتا ہے نہ کہ عرضی۔

وَأَنَّهَا كَانَتْ هَذِهِ التَّعْرِيفَاتُ رُسُومًا لِلْكَلِمَاتِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَا هِيَ أَوْ مَرَاءُ تِلْكَ الْمَفْهُومَاتِ مِلْزُومَاتٌ مُسَاوِيَةٌ لَهَا فَيَحْتَاقُ ذَلِكَ أَطْلُقَ عَلَيْهَا اسْمُ الرُّسْمِ وَهُوَ بَعْدَ تَرْكِ عَنْ التَّحْقِيقِ لِأَنَّ الْكَلِمَاتِ أُمُورًا عِبَارِيَّةً حَصَلَتْ مَفْهُومَاتُهَا أَوَّلًا وَوُضِعَتْ أَسْمَانُهَا بَانِئًا بِهَا فَلَيْسَ لَهَا مَحَارِجٌ غَيْرُ تِلْكَ الْمَفْهُومَاتِ فَيَكُونُ هِيَ حُدُودًا أَعْلَى أَلَا عَدَمَ الْعِلْمِ بِأَنَّهَا حُدُودٌ لَا يُوْجِبُ الْعِلْمُ بِأَنَّهَا رُسُومٌ فَكَانَ الْمُنَاسِبُ ذِكْرُ التَّعْرِيفِ الَّذِي هُوَ أَعْلَى مِنَ الْحُدُودِ وَالرُّسْمِ

ترجمہ :- اور یہ تعریفات کلیات کے رسوم اس لئے ہیں کہ ممکن ہے ان کے لئے ان مقولات کے علاوہ ماہیات ہوں جو ان مقولات کے لئے ملزومات مساویہ ہوں تو چونکہ یہ امر محقق نہیں ہے اس لئے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا گیا مگر یہ بات تحقیق سے دور ہے اس لئے کہ کلیات امور اعتباریہ میں جن کے مقولات اولاً حاصل ہوئے ہیں اور ان کے مقابلہ میں ان کے اُسماء کئے گئے ہیں۔ پس ان مقولات کے علاوہ ان کے معانی نہیں ہیں لہذا یہ حدود وہ ہوں گی علاوہ ازیں ان تعریفات کے حدود ہونے کا عدم علم ان کے رسوم ہونے کے علم کو واجب نہیں کرتا۔ پس مناسب ہو لفظ تعریف کو ذکر کرنا جو حدود رسم سے عام ہے۔

تشریح :- قولہ وَأَنَّهَا كَانَتْ :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے کلیات رسمہ کا تعریف اور رسوم سے تعبیر فرمایا ہے۔ حدود سے نہیں چٹنا چپ کہیں رسموہ لکھا ہے اور کہیں رسم الیا کیوں؟ جواب یہ کہ حد اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو ذاتیات یعنی جنس و فصل سے ہو اور رسم اس تعریف کو کہا جاتا ہے جو عرضیات سے ہو اور ان تعریفات کو رسموہ اور رسم سے تعبیر کرنے میں یہ اشارہ کہ ان مقصود ہے کہ وہ تعریفات کلیات کے رسوم ہیں کیونکہ ممکن ہے ان کی ماہیتیں خوشی کی ذاتیات ہوں یا ان مقولات کے علاوہ ہوں اور یہ مقولات ان مائیتوں کے لئے عوارض و لوازم ہوں کہ یہ مائیتیں نہیں اس لئے ان تعریفات پر رسم کا اطلاق کر دیا گیا۔

قولہ ملزومات مساویۃ :- ملزومات کی قید سے اس بات پر تنبیہ ہے کہ وہ مقولات جو تعریفات میں مذکور ہوئیں جب تک ان مائیتوں کے لئے لوازم اور وہ مائیتیں ان کے لئے ملزومات نہ ہوں تو وہ مقولات رسوم کہلاتیں گی کیونکہ رسم خاصہ لازمہ سے ہی ہوتی ہے لیکن مساوات کی قید اس لئے ہے کہ وہ متاخرین کے نزدیک شرط ہے یا مصنف نے اس قید کو اس لئے لگایا کہ تعریفات جامع و مانع ہو جائیں۔

قولہ فحیث لم یحقق :- مائیتیں دو طرح کی ہوتی ہیں ایک حقیقیہ یعنی موجود فی الاعمیان دوسری اعتباریہ یعنی موجود فی الذہان بایں طور کہ عقل موجود فی الخارج امور سے ان کا انتزاع کرے جیسے وجوب امکان۔ امتناع وغیرہ۔ ماہیات حقیقیہ کے ذاتیات و عرضیات میں امتیاز سوال ہے

کیونکہ جنس کا عرض عام کے ساتھ اور فصل کا خاصہ کے ساتھ التباس ہونا ہے کیونکہ ان کے حدود و رسوم کے درمیان امتیاز نہایت مشکل ہے لیکن ماہیات اعتباریہ کے ذاتیات و عرضیات کے امتیاز میں کوئی دشواری نہیں کیونکہ جو چیز ان کے مفہوم میں داخل ہو وہ ان کے لئے ذاتی ہے جو مشترک ہو اس کے مفہوم پر جنس اور غیر مشترک ہونے کی تقدیر پر فصل کہلاتی ہے اور جو چیز ان کے مفہوم میں داخل نہ ہو وہ ان کے لئے عرضی ہوگی جو مشترک ہونے کی تقدیر پر عرض عام کہلائے گی اور غیر مشترک ہونے کی تقدیر پر خاصہ کہلائے گی۔

قولہ وهو جمع عزل: یہ اعتراض ہے تعریفات مذکورہ کے رسم ہونے کی وجہ سے کہ کلیات امور اعتباریہ ہیں کہ جن کی حقیقت وہ مفہومات ہیں جو ذہن میں حاصل ہیں تو ان کلیات کے مفہومات ذہن میں حاصل ہوتے ہیں پھر ان کے لئے اسماء مقرر کئے جاتے ہیں لہذا ان مفہومات کے علاوہ ان کی کوئی دوسری حقیقت نہیں جن کے معروض ہونے کا اور ان مفہومات کے عارض ہونے کا احتمال ہو کہ جس کی وجہ سے ان مفہومات کو رسم سے تعبیر کیا جائے بلکہ یہ تعریفات حدود ہیں۔

قولہ علی انہ عدم: توجیبہ مذکور پر یہ دوسرا اعتراض ہے کہ تعریفات مذکورہ کے حدود ہونے کا علم نہ ہونا ان کے رسوم ہونے کے علم کو لازم نہیں کرتا ہے۔ اس لئے بہتر ہے لفظ تعریف کو بیان کیا جائے یعنی عرفہ یا تعرف وغیرہ کہا جائے تاکہ وہ حدود رسم دونوں کو شامل ہو جائے۔ امام رازی نے ملخص میں لکھا ہے کہ ان تعریفات سے متعلق اختلاف ہے بعض نے ان کو حدود کہا ہے اور بعض نے رسوم! لیکن تحقیق یہ ہے کہ وہ حدود ہیں اس لئے کہ جنس کی ماہیت اس مقدار کے علاوہ کچھ نہیں یعنی حیوان کے جنس ہونے سے مراد صرف اس کا کثیرین مختلفین بالمعانی پر ماحول ہونا ہے۔ مصنف نے اس کی تشریحوں بیان کی ہے کہ یہ تسلیم نہیں کرتے کہ جنس کے لئے اس مقدار کے علاوہ اور کوئی ماہیت نہیں اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ صفات مذکورہ کے ساتھ موصوفہ مقولیت اس مفہوم کے لئے عارض ہو جو مقدار مذکورہ کے علاوہ ہے۔

وفی تمثیل کلیات بالناطق والضاہک والماشی لا بالنطق والضحک والماشی النقیض

باید ہا فائدہ وہی ان لا اعتبار فی حمل الکی علی جزئیاتہ حمل المواطات وهو حمل مومولا حمل الاشتقاق وهو حمل ذو صمو والنطق والضحک والماشی لا یصدق علی افراد لسان بالمواطات فلا یقال ترید نطق بل ذو نطق او ناطق

تدجیدہ: اور کلیات کی تمثیل میں ناطق و ضاحک اور ماشی کے ساتھ نہ نطق و ضحک و ماشی کے ساتھ حیوان کے مبادی ہیں، فائدہ ہے اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلی کے حمل میں معتبر حمل موالات ہے یعنی حمل مومولا ہے نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ذو صمو اور نطق و ضحک و ماشی افراد انسان پر بطریق حمل موالات صادق نہیں آتے چنانچہ یہ کہا نہیں جاتا ہے کہ ترید نطق بلکہ ترید ذو نطق اور ناطق کہا جاتا ہے۔

تشریح: قولہ وفی تمثیل: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے کلیات کی مثال ناطق و ضاحک و ماشی وغیرہ دیا ہے جب کہ مناطقہ نے ان کی مثال نطق و ضحک و ماشی وغیرہ دیا ہے لہذا مصنف نے مناطقہ کی مخالفت کیوں کی؟ جواب یہ کہ مناطقہ نے جو مثال دیا ہے وہ سماعت پر مبنی ہے اگرچہ ان سے مراد ان کے مشتقات یعنی ناطق و ضاحک و ماشی وغیرہ ہیں جیسا کہ اس کی وجہ ماقبل میں گذری اس لئے مصنف نے کلیات کی مثال مشتقات دیا کہ سماعت سے امتراز ہو جائے اور ساتھ ہی اس میں عظیم فائدہ بھی ہے اور وہ یہ کہ جزئیات پر کلی کے حمل میں معتبر حمل موالات ہے یعنی حمل مومولا ہے نہ کہ حمل اشتقاق یعنی حمل ذو صمو اور نطق و ضحک و ماشی انسان پر حمل موالات کے طور پر صادق نہیں آتے چنانچہ ترید نطق نہیں کہا جاتا بلکہ ترید ذو نطق یا ناطق کہا جاتا ہے۔

قولہ حمل الموالات: حمل جیسا کہ ابتدائی کتابوں میں گذر چکا اس کی دو قسمیں ہیں حمل بالاستشفاق اور حمل بالمواطات کیونکہ ایک مفہوم پر اگر دوسرا مفہوم اشتقاق یا ذویاتی بالام یا علی وغیرہ حروف کے ذریعہ محمول ہو تو وہ حمل اشتقاق ہے چنانچہ زید کا تب اور زید ذوال مال و زید فی الدار وغیرہ میں زید پر اشتقاق کے ذریعہ کتابت کا حمل اور ذوال مال و فی کے

واسطہ سے زیر پر مال یا دار کا حمل ہے اور اگر ایک مفہوم پر دوسرا مفہوم بلا واسطہ محمول ہو تو وہ حمل بالمواطات ہے جیسے عمرو طیبٌ و بکر فہجٌ۔

حمل بالمواطات کی دو قسمیں ہیں حمل اولیٰ اور حمل متعارف کیونکہ محمول کا حمل اگر موضوع پر ذاتاً و وجوداً دونوں اعتبار سے کیا گیا ہو تو وہ حمل اولیٰ ہے جیسے *الإنسان الإنسان* اور اگر محمول کا حمل موضوع پر صرف باعتبار وجود ہو تو وہ حمل متعارف ہے جو کثرت استعمال کی وجہ سے عموم میں معبر و شائع ہے پھر حمل متعارف کی دو قسمیں ہیں حمل متعارف بالذات اور حمل متعارف بالعرض۔ اگر محمول بالذات ہو تو حمل متعارف بالذات ہے جیسے *الإنسان حیوان* اور اگر محمول عرض ہو تو حمل متعارف بالعرض ہے جیسے *زید عالم*۔

وَإِذَا قَدْ سَمِعْتَ مَا تَلَوْنَا عَلَيْكَ ظَهَرَ لَكَ أَنَّ تِلْكَ الْكَلِمَاتِ مُتَّصِيَةٌ فِي خَمْسٍ نَوْعٍ وَجِنْسٍ وَفَصِيلٍ وَخَاصَةٍ وَعَرَضٍ عَامٍّ لَّانَّ الْكَلِمَاتِ إِمَّا أَنْ يَكُونَ نَفْسُ مَاهِيَةٍ مَا تَحْتَهُ مِنْ الْجَزَيَّاتِ أَوْ إِذَا دَخَلَ فِيهَا أَوْ خَارِجًا عَنْهَا فَإِنْ كَانَ نَفْسُ مَاهِيَةٍ مَا تَحْتَهُ مِنَ الْجَزَيَّاتِ فَهُوَ النَّوْعُ وَإِنْ كَانَ دَاخِلًا فِيهَا فَلَمَّا أَنْ يَكُونَ تَمَامُ الشَّرْكَ بِتَيْنِ مَاهِيَةٍ وَلَوْ أَنَّ أَحَدَهُمَا فَهُوَ الْجِنْسُ أَوْ لَا يَكُونُ فَهُوَ الْفَصِيلُ وَإِنْ كَانَ خَارِجًا عَنْهَا فَإِنْ اخْتَصَّ بِحَقِيقَةٍ فَاحَدُهُ فَهُوَ الْخَاصَّةُ وَإِلَّا فَهُوَ الْعَرَضُ الْعَامُّ

ترجمہ :- اور جب آپ سن چکے جو ہم نے بیان کیا تو آپ پر یہ بات ظاہر ہوگی کہ کلمات پانچ میں منحصر ہیں یعنی نوع۔ جنس۔ فصیل۔ خاصہ اور عرض عام میں کیونکہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہوگی یا اس میں داخل ہوگی یا اس سے خارج ہوگی تو اگر اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہو تو وہ نوع ہے اور اگر اس میں داخل ہو تو یا اس ماہیت اور نوع ان کے درمیان تمام مشترک ہے تو وہ جنس ہے یا نہیں ہے تو وہ فصیل ہے اور اگر اس ماہیت سے خارج ہو تو اگر ایک حقیقت کے ساتھ خاص ہو تو وہ خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے۔

تشریح :- قولشہ و اذا قد سمعت :- یعنی ماقبل میں جس چیز کا دعویٰ کیا گیا تھا کہ کلیات پانچ ہی قسموں پر منحصر ہیں۔ وہ اس گزشتہ تفصیلی بیان سے ثابت ہو گیا کہ ان کی پانچ ہی قسمیں ہو سکتی ہیں اور وہ یہ ہیں نوع۔ جنس۔ فصیل۔ خاصہ۔ عرض عام خیال رہے کہ تلونا کہہ کر کیا ذکر ناہ یا بیتا ہ اس لئے نہیں کہ اس سے اس امر پر تنبیہ مقصود ہے کہ وہ کلام قوم کا ہے شارح کا نہیں۔

قولشہ فی خمسین :- اس مقام پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کلی کی جو پانچ قسمیں بیان کی گئیں ہیں اقسام اولیٰ یعنی بلا واسطہ ہے تو اس کی قسمیں پانچ نہیں بلکہ تین ہوں گی۔ کیونکہ وہ اگر اپنے افراد کی عین ماہیت ہو تو نوع ہے اور سبب ہو تو ذاتی ہے اور خارج ہو تو عرضی اور اگر اقسام اولیٰ و ثانوی دونوں مراد ہوں تو نو قسمیں ہو جائیں گی اس لئے کہ ذاتی کی دو قسمیں ہیں جنس اور فصیل پھر ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں قریب و بعید اور عرضی کی دو قسمیں ہیں لازم و مفارق پھر ان کی دو دو قسمیں ہیں خاصہ و عرض عام لہذا چار قسمیں داخل کی اور چار خارج کی اور ایک عین ماہیت کی کل نو قسمیں ہو جائیں گی۔ جواب یہ کہ افراد ماہیت کی طرف نظر کیا جائے تو کلی کی بلا واسطہ صرف پانچ ہی قسمیں ہوتی ہیں۔

قولشہ لان الکلی :- دلیل حصہ جو ماقبل میں مذکور ہوئی وہ چونکہ متن میں تفصیل کے ساتھ ہے کہ ہر شے کی مکمل وضاحت کی گئی ہے اس لئے اس کو شرح میں اجمالاً ایک جگہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ کلی اپنے ماتحت جزئیات کی عین ماہیت ہے یا اس میں داخل ہے یا اس سے خارج اگر عین ماہیت ہے تو وہ نوع ہے اور اگر داخل ماہیت ہے تو اگر ماہیت اور نوع آخر کے درمیان تمام مشترک ہے یا نہیں اگر تمام مشترک ہے تو جنس ہے اور اگر تمام مشترک نہیں تو فصیل ہے اور اگر خارج ماہیت ہے تو اگر ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہے تو وہ خاصہ ہے ورنہ عرض عام ہے۔

وَاعْلَمَنَّ الْمَصْنَفَ قَسَمًا الْكَلِمَاتِ الْخَارِجَةَ عَنِ الْمَاهِيَةِ إِلَى الْإِلَازِمِ وَالْمُفَارِقِ وَقَسَمًا كَلَامَهُمَا

إِلَى الْخَاصَّةِ وَالْعَرَضِ الْعَامِ فَيَكُونُ الْخَارِجُ عَنِ الْمَاهِيَةِ مُنْقَسِمًا إِلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَيَكُونُ أَقْسَامُ الْكُلِّ إِذَنْ سَبْعَةً عَلَى مَقْتَضَى تَقْيِيمِهِ لِأَخْمَسَةِ قَوْلِهِ بَعْدَ ذَلِكَ فَالْكَلِّيَّاتُ إِذَنْ خَمْسٌ

ترجمہ :- اور آپ بتائیں کہ مصنف نے اس کلی کی تقسیم جو ماہیت سے خارج ہو لازم اور مفارق کی طرف کی ہے اور ان میں سے ہر ایک کی طرف تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی ہے لہذا خارج عن الماہیت چار قسموں کی طرف منقسم ہوئی تو کلی کے اقسام اس وقت اس کی تقسیم کے مطلق پر سات ہوئے نہ کہ پانچ ایس اس کے بعد مصنف کا یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ کلیات اس وقت پانچ ہیں۔

تشریح :- قولہ واعلم ان المصنف :- لفظا علم کا استعمال تین جگہوں پر ہوتا ہے ایک وہاں جب کسی سوال مقدر کا جواب دینا مقصود ہو دوسری وہاں جب کہ کوئی مضمون بیان کرنے سے رہ جائے بعد میں اس کو علم کے ذریعہ بیان کیا جائے تیسری وہاں جب کہ کسی امر اہم کو بیان کرنا مقصود ہو۔ ظاہر ہے یہاں آخری صورت مراد ہے کہ اقسام مذکورہ کے سلسلے میں بطور تفریع مصنف نے فالکلیات اذن خمس کہا ہے اس میں اہم بات یہ بیان کی گئی ہے کہ نظر دقیق سے دیکھا جائے تو کلیات کی قسمیں پانچ نہیں بلکہ سات ہو جائیں گی۔ وہ اس طرح کہ عین ماہیت کی ایک قسم نوع اور جزء ماہیت کی دو قسمیں (۲) جنس (۳) فصل اور خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں لازم و مفارق پھر ان دونوں کی دو قسمیں خاصہ و عرض عام تو بظاہر خارج ماہیت کی چار قسمیں ہوئیں (۴) خاصہ لازم (۵) خاصہ مفارق (۶) عرض عام لازم (۷) عرض عام مفارق۔ جواب اس کا میر سید شریف کی طرف سے یہ دیا گیا ہے کہ یہاں پر اگرچہ بظاہر سات قسمیں معلوم ہوتی ہیں لیکن حقیقتہً پانچ ہی قسمیں ہیں کیونکہ خارج ماہیت دو ہی قسموں پر منحصر ہے اس لئے کہ مصنف نے خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں بیان کی ہیں لازم اور مفارق پھر ان کی تقسیم خاصہ اور عرض عام کی طرف کی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ لازم و مفارق ایک ماہیت کے ساتھ خاص ہونے کے اعتبار سے

خاصہ اور خاص نہ ہونے کے اعتبار سے عرض عام ہے لہذا لازم و مفارق کی دو ہی قسمیں ہوتیں خاصہ و عرض عام لہذا جب کلی کی حقیقتہً پانچ قسمیں ہوتیں تو فالکلیات اذن خمس کہنا بھی درست ہو گیا۔

قولہ قسم الکلی الخارج :- یہ بھی گویا ایک اعتراض ہے کہ مصنف کی یہ تقسیم تقسیم ہو کے خلاف ہے کیونکہ مصنف نے خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں لازم و مفارق پھر ان دونوں کی دو قسمیں خاصہ و عرض عام کی ہیں جب کہ تقسیم مشہور میں خارج ماہیت کی اولاد و قسمیں خاصہ و عرض عام پھر ان دونوں کی قسمیں عرض لازم و عرض مفارق کی طرف کی گئی ہے۔ جواب اس کا بھی میر سید شریف نے یہ دیا ہے کہ تقسیم مشہور سے چونکہ صراحتہً یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ خاصہ و عرض عام عرض لازم و مفارق میں بھی ہوتے ہیں جب کہ مصنف کی تقسیم سے یہ صراحتہً معلوم ہے اور تفریع و خلاف اگر کسی فائدہ جدیدہ کے تحت ہو تو کوئی نقص و حرج لازم نہیں آتا ہے۔

قَالَ الْفَصْلُ الثَّالِثُ فِي مَبَاحِثِ الْكُلِّ وَالْمَجْزِي وَهِيَ خَمْسَةٌ الْأَوَّلُ الْكُلِّي قَدْ يَكُونُ مَمْتَنِعَ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ لَا لِنَفْسِ اللَّفْظِ كَشَرِكِ الْبَارِي عَزَّاسْمُهُ وَقَدْ يَكُونُ مُمْكِنَ الْوُجُودِ وَلَكِنْ لَا يُوْجَدُ كَالْعَفَاءِ وَقَدْ يَكُونُ الْوُجُودُ مِنْهُ وَاحِدًا فَقَطْ مِمَّا مَتَنَاعَ غَيْرِ الْبَارِي عَزَّاسْمُهُ أَوْ مِمَّا امْكَانُهُ كَالشَّمْسِ وَقَدْ يَكُونُ الْوُجُودُ مِنْهُ كَثِيرًا أَمَّا مُتَنَاعُهَا كَالْكُلُوبِ السَّبْعَةِ الْيَارَةِ أَوْ غَيْرِ مُتَنَاعٍ كَالنَّفُوسِ النَّاطِقَةِ عِنْدَ بَعْضِهِمْ

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ فصل سوم کلی اور مجزی کے مباحث میں ہے اور وہ پانچ ہیں۔ بحث اول کلی ہے جو کبھی متنع الوجود ہوتی ہے خارج میں نہ کہ نفس مفہوم لفظی و جب سے جیسے شریک باری عزا سمد اور کبھی ممکن الوجود ہوتی ہے لیکن باری نہیں جانتا ہے جیسے عفاء اور کبھی اس کا صرف ایک فرد پایا جاتا ہے اس کے غیر کے امتناع کے ساتھ جیسے باری عزا سمد یا اس کے غیر کے امکان کے ساتھ جیسے شمس اور کبھی اس کے افراد کثیر پائے جاتے ہیں

آیا وہ متناہی ہیں جیسے کوکب سبع سیارہ یا غیر متناہی ہیں جیسے نفوس ناطقہ بعض مناطق کے نزدیک تشریح:۔ بیعانہ الفصل الثالث:۔ رسالہ تسمیہ جو قطعی کا متن ہے وہ ایک مقدمہ اور تین مقالات اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے اور ان تین مقالوں میں جو پہلا مقالہ مفردات کے بیان میں ہے وہ چار فصلوں پر مشتمل ہے پہلی فصل جو الفاظ کے بیان میں اور دوسری فصل جو معانی مفردہ کے بیان میں ہے۔ ان احوال کے بیان سے جب فارغ ہو چکے تو اب تیسری فصل کو بیان کیا جاتا ہے جو مباحث کلی و جزئی کے بیان میں ہے۔

بیعانہ مباحث الکلی:۔ مباحث جمع مبحث بمعنی محل بحث ہے اور لغت میں بمعنی تفتیش اور اصطلاح میں محمولات کو موضوعات کے لئے ثابت کرنا ہے۔

یہ عنوان دوسرے عنوانات کے خلاف ہے بایں طور کہ اس فصل کے مسائل کے موضوع کو عنوان نہیں کیا گیا ہے اس کی وجہ یہ تئیب ہے کہ اس فصل میں جو مباحث ہیں وہ حقیقہً مسائل نہیں بلکہ ان میں سے اکثر امور مفہومات کے لئے بطور تصویر و توضیح ہے اور یہاں پر جزئی کو بھی بیان کیا گیا جب کہ اس فن میں اصالت صرف کلی کے احوال سے بحث کی جاتی ہے جزئی کے احوال سے نہیں اس لئے کہ جزئی نہ کاسب ہوتی ہے اور نہ مکاسب نیز احوال جزئیات کے مانع نہیں کوئی کمال نقص ہے لیکن ہذا ذکر اس امر پر تئیب کے لئے ہے کہ ان مباحث میں جزئیات کو بھی دخل ہے چنانچہ کلی کے امتناع و امکان اور اس کے وجود سے بحث کا ہونا اس کے جزئیات حقیقیہ سے بحث کی طرف راجع ہے اسی طرح کلی کے معانی ثلاثہ سے بحث کلی ہی کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں جزئی کو بھی دخل ہے۔

بیعانہ وھی خمسہ:۔ مباحث مباحث ہے وہ مبتدا ہے اور متناہی اس کی خبر۔ وہ پانچ قسمیں یہ ہیں بحث اول خارج میں کلی کے وجود و عدم کے بیان میں اور بحث دوم اذاتنا لمیوان مثلاً کے بیان میں اور بحث سوم دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں اور بحث چہام جزئی اضافی کے بیان میں اور بحث پنجم نوع اضافی کے بیان میں۔

بیعانہ الاول:۔ وہ صفت ہے اس کا موصوف البحث ہے جو سیاق کلام کی

وجہ سے حذف ہو گیا ہے یعنی البحث الاول خلاصہ یہ کہ کلی تو حقیقہً ذہن میں پائی جاتی ہے لیکن وہ بھی افراد کے ضمن میں خارج میں بھی پائی جاسکتی ہے تو اس کے افراد خارج میں آیا موجود ہیں یا معدوم۔ اگر معدوم ہیں تو اس کی دو صورتیں خارج میں متمنع الوجود ہیں یا ممکن الوجود اگر خارج میں موجود ہیں تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں متعدد الافراد ہیں یا نہیں پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو صورتیں ہیں۔ لہذا کلی کی چھ صورتیں نکل آئیں گی۔ تفصیل شرح میں درج ہے۔

قَوْلُ قَدْ عُرِفَتْ فِي أَوَّلِ الْفَصْلِ الثَّانِي أَنَّ مَا حَصَلَ فِي الْعَقْلِ فَهُوَ مِنْ حَيْثُ أَنَّ حَاصِلُ فِي الْعَقْلِ إِنَّمَا لَمْ يَكُنْ مَا بَعْدَ مَا نَعْنَى إِشْتِرَاكِهِ بَيْنَ كَثِيرِينَ فَهُوَ الْكُلِّي وَإِنْ مَا نَعْنَى مَا نَعْنَى إِشْتِرَاكِهِ بَيْنَ كَثِيرِينَ فَهُوَ الْكُلِّي مُتَمَنِّعُ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ أَوْ مُمْكِنُ الْوُجُودِ فِيهِ فَأَمَّا خَارِجٌ عَنْ مَفْهُومِهِ وَإِنْ دَانَ الشَّارِدُ لِقَوْلِهِ وَالْكُلِّي قَدْ يَكُونُ مُتَمَنِّعُ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ لَا لِنَفْسِ مَفْهُومِ اللَّفْظِ بَلْ لِعَيْنِ امْتِنَاعِ الْوُجُودِ الْكُلِّي أَوْ امْكَانِ الْوُجُودِ شَيْءٌ لَا يَقْتَضِيهِ نَفْسُ مَفْهُومِ الْكُلِّي بَلْ إِذَا جَرَّدَ الْعَقْلُ النَّظْرَ إِلَيْهِ احْتَمَلَ عِنْدَهُ أَنْ يَكُونَ مُتَمَنِّعُ الْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ وَإِنْ يَكُونُ مُمْكِنُ الْوُجُودِ فِيهِ

ترجمہ:۔ میں کہتا ہوں کہ فصل دوم کے شروع میں آپ پہچان چکے کہ جو عقل میں حاصل ہو تو وہ عقل میں حاصل ہونے کی حیثیت سے اگر کثیرین کے درمیان اشتراک سے مانع نہ ہو تو وہ کلی ہے اور اگر اشتراک سے مانع ہو تو وہ جزئی ہے پس کلی اور جزئی ہونے کا مدار صرف وجود عقلی ہے اور لیکن کلی کا خارج میں متمنع الوجود یا ممکن الوجود ہونا تو یہ ایسا ہے جو اس کے مفہوم سے خارج ہے۔ مصنف نے اپنے قول سے کہ کلی بھی خارج میں متمنع الوجود ہوتی ہے نہ کہ نفس مفہوم لفظی وجہ سے، اسی طرف اشارہ کیا ہے یعنی کلی کے وجود کا امتناع یا اس کا امکان ایک ایسی شے ہے جس کا نفس مفہوم کلی مقتضی نہیں بلکہ عقل جب اس کو نفس مفہوم کے لحاظ سے دیکھے تو اس کے نزدیک خارج میں متمنع الوجود بھی ہو سکتی ہے اور ممکن الوجود بھی۔

تشریح : قولہ قد عرفت :- یعنی فصل دوم میں جو مفہوم سے متعلق کہا گیا تھا کہ مفہوم جو عقل میں حاصل ہوتا ہے اگر وہ کثیرین کے درمیان شرکت سے مانع ہے تو حصر لفظی ہے اگر مانع نہیں تو کلی ہے ۔

قولہ فنطاق :- یعنی کلی و جزئی ہونے کا مدار صرف وجود عقلی پر ہے کیونکہ کلی و جزئی ہونا مفہوم کے لوازم ہینہ میں سے ہے کہ جب کوئی مفہوم عقل میں حاصل ہو تو اس سے متبادر بعض کے کلی اور بعض کے جزئی ہونے کی طرف ہوتا ہے ۔ اور کلی کا امتناع و امکان وغیرہ مفہوم کلی میں داخل نہیں بلکہ اس سے خارج ہے اسی طرف مصنف نے اپنے قول قدر کیوں متنع الوجود فی الخارج لانفس مفہوم اللفظ سے اشارہ فرمایا کہ مضارع پر لفظ قدر کے دخول سے تغلیل کا معنی پیدا ہوتا ہے کہ کلی مفہوم لفظ کے اعتبار سے متنع الوجود نہیں ہوتا بلکہ اس اعتبار سے کہ خارج میں اس کے افراد کا لحاظ کیا جائے ۔

قولہ او ممکن الوجود :- اس مقام پر علامہ تفتازانی یہ اعتراض کرتے ہیں کہ ممکن مراد ممکن عام ہے یا ممکن خاص اگر ممکن عام ہے تو وہ متنع کو بھی شامل ہوگا پس اس کو متنع الوجود کے مقابلہ میں بیان کرنا درست نہ ہوگا اور اگر مراد ممکن خاص ہو تو وہ واجب کو شامل نہ ہوگا جب کہ اس کو اس میں شامل کیا گیا ہے ۔ جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن سے مراد ممکن عام ہے لیکن مقید بجانب وجود یعنی جس کا عدم ضروری نہ ہو ۔ ظاہر ہے وہ متنع کو شامل نہ ہوگا پس اس کو مقابلہ میں بیان کرنا درست ہو جائے گا کیونکہ متنع کہتے ہیں جس کا عدم ضروری ہو اور وہ واجب کو شامل ہو جائے گا کیونکہ واجب میں عدم ضروری نہیں بلکہ اس کا وجود ضروری ہوتا ہے ۔

فالکلی اذا نسبنا الی الوجود الخارجی اما ان یکون ممکن الوجود فی الخارج او ممتنع الوجود فی الخارج الثانی کشریک الباری عز اسمہ والاوّل اما ان یکون موجوداً فی الخارج او لا الثانی کالغناء والاوّل اما ان یکون متعدد الافراد فی الخارج او لا یکون متعدد الافراد فان لم یکن متعدد الافراد فی الخارج بل یکون منحصراً فی فرد واحد فلا یخلو

اما ان یکون مع امتناع غیر ۲ من الافراد فی الخارج او یکون مع امکان غیر ۲ فالاول کالباری عز اسمہ والثانی کالشمس وان کاتلہ افراد متعدد موجوداً فی الخارج فاما ان یکون افراد لا متناهیة او غیر متناهیة والاوّل کالکواکب السیارة فانه کلی لہ افراد منحصر فی الکواکب السیارة والثانی کالنفس الناطقة فان افراد لا غیر متناهیة علی مذهب بعض

ترجمہ : پس کلی کو جب ہم منسوب کریں وجود خارجی کی طرف تو وہ خارج میں آیا ممکن الوجود ہے یا متنع الوجود دوم جیسے شریک باری تعالیٰ اور اول آیا موجود فی الخارج ہے یا نہیں دوم جیسے غناء اور اول آیا خارج میں متعدد الافراد ہے یا غیر متعدد الافراد اگر خارج میں متعدد الافراد نہیں بلکہ فرد واحد میں منحصر ہے تو دو حال سے خالی نہیں ۔ خارج میں دیگر افراد کے امتناع کے ساتھ ہے ۔ یا ان کے امکان کے ساتھ اول جیسے باری عز اسمہ اور دوم جیسے شمس اور خارج میں اس کے متعدد افراد موجود ہوں تو اس کے افراد متناہی ہوں گے یا غیر متناہی اور اول جیسے کواکب سیارہ کہ وہ کلی ہے جس کے افراد سات سیاروں میں منحصر ہیں اور دوم جیسے نفس ناطقہ کہ اس کے افراد ہر مسلک بعض غیر متناہی ہیں ۔

تشریح : قولہ فی الکلی :- کلی کی تعریف کہ "جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو" سے معلوم ہوا کہ اس کے افراد کا صرف عقل میں پایا جانا ضروری ہے ۔ خواہ اس کے افراد خارج میں پائے جائیں یا نہیں اور عام ہے کہ خارج میں اس کے تمام افراد پائے جائیں یا بعض افراد ؛ اور بعض بھی عام ہے کہ خارج میں اس کا پایا جانا محال ہے یا ممکن ۔ پس وجود فی العقل کے اعتبار سے کلی کی طرف ایک قسم ہوگی اور وجود فی الخارج کے اعتبار سے اس کی چھ قسمیں ہو جائیں گی اور وہ یہ ہیں (۱) وہ کلی کہ جس کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا محال ہو جیسے شریک باری تعالیٰ (۲) وہ کلی کہ جس کے تمام افراد کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو لیکن ایک فرد بھی پایا نہیں جاتا ہے جیسے غناء (۳) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر کا خارج میں پایا جانا ممکن ہو لیکن صرف ایک فرد پایا جاتا ہے جیسے آفتاب (۴) وہ کلی کہ جس کا صرف ایک

فرد خارج میں پایا جانا ہے لیکن دوسرے افراد کا پایا جان حال ہو جیسے واجب تعالیٰ (۵) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر خارج میں پائے جاتے ہیں لیکن اس کے افراد متناہی ہوں جیسے کوکب سبع سیدار (۶) وہ کلی کہ جس کے افراد کثیر پائے جاتے ہیں لیکن وہ کثیر افراد غیر متناہی ہوں جیسے معلومات باری تعالیٰ۔
قول ششم کثیر الباری :- سوال شریک باری تعالیٰ کے افراد جس طرح خارج میں محال ہیں اسی طرح عقل میں بھی اس لئے کہ کلی و جزئی کی تعریف میں لفظ فرض سے مراد تجویز عقلی ہے اور تجویز عقلی کہتے ہیں افراد پر جس کے فرض صدق کو عقل جائز سمجھے اور شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو عقل کبھی بھی جائز نہیں سمجھتی ہے لہذا وہ کلی نہیں۔ جواب شریک باری تعالیٰ کے فرض صدق کو عقل جائز سمجھتی ہے البتہ اگر محال ہے تو عند الشرع کیونکہ عقل بھی اگر اس کو محال سمجھے تو اثبات و تحلیف کے لئے دلیل بیان نہیں کی جاتی جب کہ اس کے لئے کافی دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

قول ششم کالعنقاء :- عنقاء کیا چیز ہے اس کے متعلق مختلف اقوال ہیں۔ بعض کا کہنا ہے کہ عنقاء پرندوں میں سے ایک خوبصورت پرندہ تھا اور اس کا چہرہ انسان جیسا تھا وہ چھوٹے پرندے اور بہانم کو بھی کھانا تھا۔ ایک روز جب اسے کھانے کو کچھ نہ ملا تو ایک لڑکا اور لڑکی کو اٹھا کر لے بھاگا لوگوں نے جب دیکھا تو ایک روایت کے مطابق حضرت خالد بن سنان جو مستجاب الدعوات تھے اور دوسری روایت کے مطابق اپنے نبی حنظلہ بن صفوان علی نبینا وعلیہ السلام سے ان لوگوں نے شکایت کی تو انہوں نے اس کی نسل کے منقطع ہونے کی دعا کی تو اللہ تعالیٰ نے ان کی دعا قبول فرمائی جس سے اس کی نسل منقطع ہو گئی۔ بعض کا قول ہے کہ عنقاء ایک عجیب پرندہ ہے جو پہاڑوں پر اتر دیتا ہے اور اس کی عنق یعنی گردن میں چونکہ طوق کی مانند سفیدی ہوتی ہے اس لئے اس کا نام عنقاء رکھا جاتا ہے لیکن فلاسفہ کا قول ہے کہ عنقاء لمبی گردن والا ایک پرندہ ہے جس کے چار پیر اور دو بازو ہوتے ہیں ایک بازو مشرق میں ہوتا ہے اور دوسرا مغرب میں اور خارج میں اس کا پایا جانا ممکن ہے لیکن اس کا ایک فرد بھی پایا نہیں جاتا ہے اور مثال میں بھی آخری قول مراد ہے
قول ششم کالکواکب :- وہ سات ستارے جو سیر کرنے میں یہ ہیں (۱) فرد (۲) عطارد (۳) زہرہ (۴) شمس (۵) مریخ (۶) مشتری (۷) زحل۔ کوکب کو یہاں جمع بیان کیا گیا ہے جب کہ مفرد

بیان کرنا چاہیے اس لئے کہ کلی کوکب کا مفہوم ہے نہ کہ کوکب کا نیز اس سے تشبیہات سابقہ جیسے شریک باری تعالیٰ عنقاء شمس کے اسلوب کے خلاف بھی لازم آتا ہے کیونکہ وہ سب مفرد ہیں۔ اور مثال میں کوکب کے بعد سجدہ کے ترک سے مصنف کی مساحت پر تنبیہ ہے کہ انہوں نے مثال میں کوکب البتہ السیارہ بیان کیا ہے جس سے مراد ان کا مصداق ہے۔ علامہ سید شریف نے کہا کہ اس سے مصنف کی مراد افراد متناہیہ کی تمثیل ہے اور کالنفوس الناطقہ سے افراد غیر متناہیہ کی تمثیل ہے۔

قول ششم کالنفوس الناطقہ :- اس عبارت سے مصنف کی مساحت پر تنبیہ ہے کہ انہوں نے کالنفوس الناطقہ جمع بیان کیا ہے۔ جب کہ کلی نفس ناطقہ کا مفہوم ہے نہ کہ نفوس کا حاصل یہ کہ نفس ناطقہ ان حکماء کے نزدیک غیر متناہی ہے جو عدم تناسخ کا قول کرتے ہیں جیسے ارسطو اور ان کے تابعین کیونکہ تو تناسخ کا قول کرتے ہیں وہ نفس ناطقہ کو متناہی مانتے ہیں اس لئے کہ تناسخ نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن کے خراب ہونے کے بعد دوسرے بدن کی طرف منتقل ہو جانے کا اور یہ متناہی کو مقتضی ہے اس لئے کہ جب ایک ہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی طرف منتقل ہوگا تو دوسرے نفس ناطقہ کی ضرورت نہ ہوگی اور وہی نفس ناطقہ دوسرے بدن کی طرف تدبیر و تصرف کا کام انجام دے گا۔

قَالَ الشَّافِيُّ إِذَا فُلْنَا الْحَيَوَانَاتِ مَثَلًا بَانَةً كَلَّيْ فَمِنْهَا أَوْ ثَلَاثَةُ الْحَيَوَانَاتِ مِنْ حَيْثُ هُوَ مُوَدَّ كَوْنُهُ كَلَّيْ وَالْمَرْكَبُ مِنْهُمَا وَالْأَوَّلُ بِسْمِ كَلَّيْ طَبْعِيًّا وَالثَّانِي كَلَّيْ مُنْطَقِيًّا وَالثَّلَاثُ بِسْمِ كَلَّيْ عَقْلِيًّا وَالْكُلُّ الطَّبْعِيُّ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ لِأَنَّهُ جُزْءٌ مِنْ هَذَا الْحَيَوَانَاتِ لِلْوُجُودِ فِي الْخَارِجِ وَجُزْءٌ الْوُجُودِ مُوجُودٌ فِي الْخَارِجِ وَأَمَّا الْكَلَّيَانِ الْإِخْيَارِ فِي وَجُودِهِمَا فِي الْخَارِجِ خِلَافَ وَالنَّظَرُ فِيهِ خَارِجٌ عَنِ الْمُنْطَوِقِ

ترجمہ :- مصنف نے کہا کہ بحث دوم یہ ہے کہ جب ہم مثلاً حیوان کے متعلق یہ کہیں کہ وہ

واقعہ کے قول کا صلہ لام کو بیان کیا گیا ہے اور باکو بھی جب کہ دونوں سے الگ الگ معنی پیدا ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے قال۔ لست بمعنی خطاب کرنا اور قال۔ یہ بمعنی حکم کرنا شارح نے اذا قلنا الحيوان مثلا کلمی سے اس امر پر تنبیہ کیا ہے کہ مصنف کا مقصود قول کو متبذری بالباء کرنا ہے گویا انہوں نے یہ کہا اذا قلنا بالان الحيوان کلمی ای حکمنا یہ اور حیوان بمعنی لاجل الحيوان ہے۔ بعض لوگوں نے عبارت مذکورہ کی توضیح اس طرح بیان کی ہے کہ للحيوان میں لام مقول لہ پر داخل نہیں جیسے قلت لزيد میں ہے بلکہ وہ بمعنی عن ہے چنانچہ قرآن کریم میں ہے وقالت اخسری هم لا ولهم ای عن او هم اور بانہ میں باء اس لئے ہے کہ قول بمعنی تکلم ہے۔

قولہ فہناک امور ثلاثۃ:- عدد کی تصریح چونکہ مقتضی صحت نہیں ہوتی ہے اس لئے اس سے یہ سوال پیدا نہیں ہوگا کہ یہاں صرف امور ثلاثہ ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ دوسرے امور بھی ہیں متناہت تامہ خبریہ اور حکم وغیرہ۔ غالباً وجہ امور ثلاثہ کی تخصیص کی یہ ہے کہ اشترک جو مقصود بالبیان ہے وہ ان ہی تینوں سے حاصل ہے۔

خلاصہ یہ کہ جب الحيوان کلمی کہا جائے تو اس سے تین صورتیں پیدا ہوتی ہیں۔ ایک حیوان من حیث ہو ہو تو معروض ہے کلمی کا اور دوسرا کلمی جو عارض ہے حیوان پر اور تیسرا حیوان اور کلمی عارض و معروض دونوں کا مجموعہ مرکب۔ اول کو کلمی طبعی اور دوم کو کلمی منطقی اور سوم کو کلمی عقلی کہا جائے گا۔

قولہ فانہ لوکان:- اس عبارت سے مذکورہ تینوں امور کے درمیان مغایرت کو بیان کیا گیا ہے کہ اگر ان کے درمیان مغایرت نہ ہو بلکہ عنایت ہو تو ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہونا چاہیے جبکہ حیوان کا تصور کلمی کے بغیر اور کلمی کا تصور حیوان کے بغیر واقع ہے جس سے معلوم ہوا کہ دونوں میں مغایرت اور جب ان دونوں میں مغایرت ہے تو ان کا مجموعہ بھی دونوں سے مغایر ہوگا کیونکہ ظاہر ہے جزو کلمی کا مغایر ہوتا ہے کیونکہ حیوان کا مفہوم جسم نامی۔ حساس متحرک بالارادہ ہے اور کلمی کا مفہوم وہ ہے جس کا نفس تصور وقوع شرکت سے مانع نہ ہو۔ ظاہر ہے دونوں میں مغایرت واقع ہے اس لئے کہ کلمی کا مفہوم حیوان کے مفہوم کا نہ عین

ہے اور نہ اس کا جزو بلکہ اس سے خارج ہے جو حیوان اور اس کے علاوہ دوسرے ان مفہومات پر محمول ہے جن کو عقل میں کلیت عارض ہوتی ہے جس طرح خارج میں ابیض ثوب پر محمول ہے کیونکہ ابیض کا مفہوم من حیث ہو ہو مفہوم ثوب کا نہ عین ہے اور نہ اس کا جزو بلکہ اس سے خارج ہے اور ثوب وغیرہ پر محمول ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

قولہ لانه طبعیہ:- پہلی قسم کلمی طبعی ہے جو معروض ہے مفہوم کلمی کا۔ اس کا نام طبعی اس لئے ہے کہ وہ مشتق ہے طبعیت سے اور طبعیت بمعنی خارج ہے اور معروض چونکہ خارج میں پایا جاتا ہے اس لئے اس کا نام طبعی یعنی خارجی رکھا جاتا ہے اور اس لئے بھی کہ طبعیت بمعنی حقیقت ہے اور معروض چونکہ اشیاء کی حقیقتوں کا جزو ہوتا ہے اس لئے اس کا نام طبعی یعنی حقیقت والی رکھا جاتا ہے اس قسم کو یہاں پہلے بیان کیا گیا جب کہ فن کی دوسری کتابوں میں پہلے کلمی منطقی کو بیان کیا گیا ہے پھر کلمی طبعی اور عقلی کو غالباً اس کی وجہ یہ کہ مصنف کے نزدیک کلمی طبعی کا وجود چونکہ بالاتفاق خارج میں ہوتا ہے اور کلمی منطقی و عقلی کے وجود میں اختلاف ہے اس لئے جس میں اتفاق ہے اس کو پہلے اور علیحدہ بیان کیا گیا اور جس میں اختلاف ہے اس کو بعد میں اما لاخران سے بیان کیا گیا۔

قولہ لان المنطقی:- دوسری قسم کلمی منطقی ہے جو عارض ہے یعنی وہ مفہوم ہے جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو اس کا نام منطقی اس لئے ہے کہ مناطقہ کلمی سے اسی مفہوم یعنی کلمی من حیث ہو ہو سے بحث کرتے ہیں اور اس کے لئے وہ احکام بیان کرتے ہیں جو اس کے نام مصداق و معروض پر جاری ہوتے ہیں اور اس لئے بھی کہ وہ مسائل منطقیہ کا موضوع ہوتا ہے قولہ وما قال:- یعنی مصنف نے جو کلمی منطقی کی تفسیر میں کونہ کلمی فرمایا ہے اس میں مساہلت ہے اس لئے کہ کلمی کا کلمی ہونا درست نہیں کیونکہ کلمی مشتق ہے اور کلمی ہونا مبداء کلمی ہے یعنی وہ اصل ہے جس سے مشتق ہوا ہے کیونکہ کلیت کی نسبت کلمی کی طرف ایسی ہے جیسے ضاربت کی نسبت ضارب کی طرف برخلاف وہ تفسیر جو شارح نے بیان کی ہے مالا یمنع نفس تصورہ الخ ظاہر ہے اس میں مساہلت نہیں۔ غالباً اس سے مصنف کا مقصود منشاء وصف کی طرف

شارہ ہے کہ وہ غرض تسمیہ کی تفسیر ہے۔

قولہ بعد من تحققہ :- تیسری قسم کلی عقلی ہے جو عارض و معروض کا مجموعہ ہے اس کا نام عقلی اس لئے ہے کہ اس کا وجود صرف عقل میں ہوتا ہے کیونکہ اس کا جز اول عارض مفہوم من حیث ہو عقلی ہے لہذا وہ خارج میں نہیں اور قاعدہ ہے انتفاء جز مستلزم ہے انتفاء کل کو توجیب کلی عقلی کا جز خارج میں نہیں تو کلی عقلی درجہ اول ہے (وہ بھی خارج میں نہیں بلکہ عقل میں ہوگی۔ اس لئے اس کو عقلی کہا جاتا ہے۔

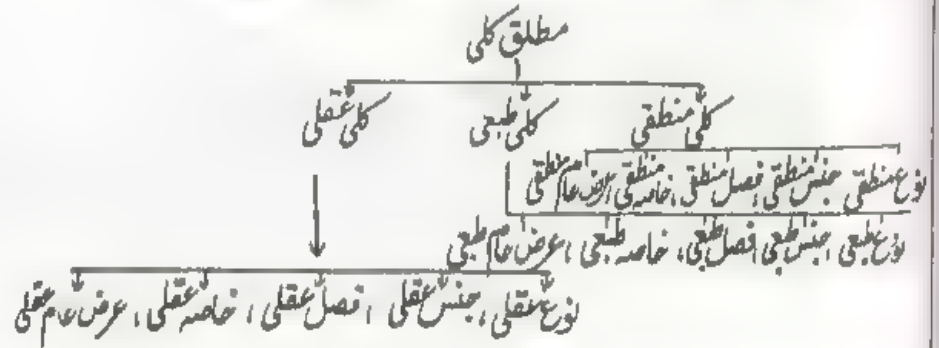
سوال کلی عقلی کا وجود جس طرح عقل میں ہوتا ہے اسی طرح کلی منطقی کا وجود بھی صرف عقل میں ہوتا ہے اس لئے کہ کلی منطقی مفہوم کلی من حیث ہو عقلی کا نام ہے لہذا کلی منطقی کو کلی عقلی چونکہ کلی منطقی کا قسم ہے اور قسم کا ایک دوسرے کا مخیر ہونا ضروری ہے اس لئے دونوں کے لئے الگ الگ وجہ تسمیہ بیان کی گئی۔

وانما قال حیواناً مثلاً لأن اعتبار هذه الأمور الثلاثة لا يختص بالحيوان ولا بمفهوم الكل بل يتناول سائر الماهيات ومفومات الكليات حتى اذا قلنا الإنسان نوعاً حصل عند النوع طبعي ونوعاً منطقي ونوعاً عقلي وكذلك في الجنس والفصل وغيرهما

ترجمہ :- اور حیوان مثلاً اس لئے کہا ہے کہ ان امور ثلاثہ کا اعتبار نہ حیوان کے ساتھ خاص ہے اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ بلکہ تمام مہیتوں اور مفومات کلیہ کو شامل ہے یہاں تک کہ جب ہم انسان نوع طبعی تو ہم کو نوع طبعی و نوع منطقی و نوع عقلی حاصل ہوگی اسی طرح جنس و فصل وغیرہ میں۔

تشریح :- قولہ وانما قال :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے متن میں حیوان کے ساتھ مثلاً کیوں بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ مذکورہ تینوں امور چونکہ نہ حیوان کے خاص ہے اور نہ مفہوم کلی کے ساتھ بلکہ تمام مہیتوں اور کلیات کے مفہوموں کو شامل ہے

چنانچہ جب الانسان نوع کہا جائے تو نوع طبعی حاصل ہو جائے گی اور نوع منطقی اور نوع عقلی بھی! اسی طرح حیوان جنس اور الفضا حک خاصہ اور الماشی عرض عام کہا جائے تو کل پندرہ قسمیں ہو جائیں گی یعنی کلیات خمسہ کو مذکورہ تینوں کلیات کے ساتھ ضرب دینے سے پندرہ قسمیں نکلیں گی اور وہ یہ ہیں (۱) نوع منطقی (۲) جنس منطقی (۳) فصل منطقی (۴) خاصہ منطقی (۵) عرض عام منطقی (۶) نوع طبعی (۷) جنس طبعی (۸) فصل طبعی (۹) خاصہ طبعی (۱۰) عرض عام طبعی (۱۱) نوع عقلی (۱۲) جنس عقلی (۱۳) فصل عقلی (۱۴) خاصہ عقلی (۱۵) عرض عام عقلی۔ لہذا نوع کا مفہوم جو کثیرین متفقین بالحقائق پرماہو کے جواب میں محمول ہو نوع منطقی ہے اور اس کا معروض جیسے انسان و فرس وغیرہ نوع طبعی ہے اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الانسان نوع وغیرہ نوع عقلی ہے اور اسی طرح جنس کا مفہوم کہ جو کثیرین متفقین بالحقائق پرماہو کے جواب میں محمول ہو جنس منطقی ہے اور اس کا معروض جیسے حیوان وغیرہ جنس طبعی ہے اور عارض و معروض کا مجموعہ جیسے الحيوان جنس وغیرہ جنس عقلی ہے و نس علیہ الاخر قد ترک کتبہ خوف الطول۔ نقشہ ذیل میں دیکھیے۔



والكل طبعي موجود في الخارج لان هذه الحيوان موجود والحيوان جزء من هذه الحيوان الموجود وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وسوا الكل طبعي وانما الكليات الاخرى اي الكل المنطقي والكل العقلي ففي وجودهما في الخارج خلاف والنظر في ذلك خارج عن الصلوة لانه من مسائل الحكمة الالهية الباحثة عن احوال الموجود من حيث انه موجود

وهذا مشترك بينهما وبين الكلي الطبيعي فلا وجه لادراكنا واحاطتهما على علم آخر

ترجمہ: — اور کلی طبعی خارج میں موجود ہے کیونکہ ہذا الحيوان یعنی جزئی محسوس موجود ہے اور حیوان اس حیوان خاص کا جزو ہے اور موجود کا جزو موجود ہوتا ہے پس حیوان موجود ہے اور وہ کلی طبعی ہے اور لیکن غیر دونوں کلیان یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی تو ان دونوں کے وجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے اور اس سے بحث کرنا فن سے خارج ہے کیونکہ وہ حکمت الہیہ کے مسائل سے ہے جو موجود من حیث انہ موجود کے احوال سے بحث کرتی ہے اور یہ وجہ مشترک ہے ان دونوں کے درمیان اور کلی طبعی کے درمیان۔ پس یہاں کوئی وجہ مشترک کلی طبعی سے بحث کرنے اور منطقی اور عقلی کو علم آخر پر محمول کرنے کی۔

تشریح: — قولہ والکلی الطبعی: کلی طبعی مثلاً حیوان من حیث هو هو خارج میں موجود ہے یا نہیں بلکہ خارج میں صرف اس کے افراد موجود ہیں۔ اس میں حکماء کا اختلاف ہے جمہور حکماء اول کے قائل ہیں اور محققین متاخرین دوم کے قائل ہیں ان ہی میں علامہ تفتازانی بھی ہیں اور شیخ ریس اور نظام المحققین وغیرہ اسی دوسرے قول کی نائید میں ہیں۔ جمہور حکماء کے دوسرے ہیں ایک گروہ کا کہنا ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہونے کے علاوہ محسوس بھی ہے دوسرے گروہ نے کہا کہ وہ خارج میں موجود تو ہے لیکن محسوس نہیں۔

کلی طبعی کو جو لوگ خارج میں موجود ماننے ہیں ان کی دلیل شرح میں آگے درج ہے۔ لیکن جو لوگ خارج میں موجود نہیں مانتے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ خارج میں موجود ہے تو وہ اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور ان کے افراد چونکہ صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوتے ہیں اس لئے کلی بھی صفات متضادہ کے ساتھ متصف ہوگی جو کہ باطل ہے نیز اس تقدیر پر ہر شئی واحد کا متعدد مکانوں میں ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جب کلی طبعی خارج میں موجود ہوگی تو اپنے افراد کے ضمن میں موجود ہوگی اور اس کے افراد متعدد مکانوں میں پائے جاتے ہیں لہذا کلی طبعی کا متعدد مکانوں میں پایا جانا لازم آئے گا جو باطل ہے پس کلی طبعی ذہن میں موجود ہے خارج میں نہیں کیونکہ خارج

میں صرف اس کے افراد موجود ہوتے ہیں۔ شرح مطالع میں لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی خارج میں موجود ہو تو وہ تین حال سے خالی نہیں وہ یا نفس جزئیات خارجہ ہے یا اس کا جزو ہے یا خارج۔ تینوں باطل ہیں اول اس لئے کہ اگر وہ عین جزئیات ہو تو لازم آئے گا کہ کل جزئیات باہم خارج میں ایک ہو جائیں کیونکہ جو جزئی فرض کیا جائے وہ عین طبیعت کہیہ ہوگی اور دوسری جزئی بھی عین طبیعت ہے اور عین کا عین، عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کیا جائے وہ دوسری جزئی کا عین ہوگی حالانکہ وہ بدستہ باطل ہے۔ دوسری صورت اس لئے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ان جزئیات کا جزو ہوگی تو اس کا وجود کل پر مقدم ہوگا کیونکہ سبب خارجہ کے وجود کا کل پر مقدم ہونا ضروری ہے اور جب اس کا وجود مقدم ہو تو وجود کل کا مغایر ہوگا پس کلی کا حمل کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا اور تیسری صورت تو بین الاستحالة ہے۔

قولہ لان هذا الحيوان: جمہور حکماء جو کلی طبعی کو خارج میں موجود مانتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ حیوان، ہذا الحيوان موجود کا جزو ہے اور موجود کا جزو موجود ہوتا ہے۔ پس حیوان جو کلی طبعی ہے وہ بھی موجود ہوگا بالفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ کلی طبعی وجود خارجی کا جزو ہے جیسے جسم اور انسان وغیرہ اشخاص کا جزو ہے اور اشخاص خارج میں موجود ہیں اور خارج کا جزو خارجی ہوتا ہے ورنہ کل یعنی اشخاص کا خارج میں منتفی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ انعدام جزو مستلزم ہے انعدام کل کو لہذا کلی طبعی جب وجود خارجی کا جزو ہے تو وہ خارج میں موجود ہوگی۔ لیکن دلیل اس امر کے اثبات پر موقوف ہے کہ ماہیت کلیہ موجودات خارجہ کا جزو ہے جب کہ اس کا موجودات خارجہ کا جزو ہونا امر یقینی نہیں کیونکہ جائز ہے کہ کلی طبعی، جزئی سے مترشح ہو۔ اور جزئی چونکہ ذہن میں پائی جاتی ہے اس لئے کلی طبعی بھی ذہن میں پائی جائے گی۔

قولہ واما الكليات الاخرى: — کلی طبعی کے موجود فی الخارج ہونے میں جمہور حکماء کا اتفاق ہے لیکن کلی منطقی و کلی عقلی کے موجود فی الخارج ہونے میں اختلاف ہے۔ کلی منطقی و کلی عقلی کو وہ ذہن میں موجود مانتے ہیں کلی منطقی کو اس لئے کہ اس کا ظرف عروض صرف ذہن ہوتا ہے خارج نہیں کیونکہ شئی پہلے ذہن میں حاصل ہوتی ہے پھر اس کو مفہوم کلی درجس کا نام

منطقی ہے) عارض ہوتا ہے چنانچہ انسان پہلے ذہن میں حاصل ہوتا ہے پھر اس کو کلیت عارض ہوتی ہے لہذا کلیت شئی اول کے بعد عارض ہوتی ہے اسی وجہ سے اس کو معقول ثانی بھی کہا جاتا ہے اور کلی عقلی کو خارج میں اس لئے موجود نہیں مانتے کہ وہ عارض و موقوف کے مجموعہ کو کہا جاتا ہے اور عارض من مفہوم کلی ہوتا ہے اور مفہوم کلی کو کلی منطقی کہا جاتا ہے جیسا کہ گذرا اور کلی منطقی خارج میں نہیں بلکہ ذہن میں پائی جاتی ہے تو جب کلی عقلی کا ایک جز خارج میں موجود نہیں اور چونکہ جز کا انتفاء کل کے انتفاء کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے کلی عقلی بھی خارج میں موجود نہ ہوگی۔

قولہ والتفرض فی ذلک:۔ یعنی کلی منطقی اور کلی عقلی کے بارے میں بحث کرنا کہ وہ در دو خارج میں موجود ہیں یا نہیں حکمت الہیہ کے مسائل سے ہے کہ اس میں موجود من حیث موجود کے احوال سے بحث ہوتی ہے وہ فن منطق سے خارج ہے۔

قولہ لہذا مشترک:۔ یہ سوال سے گذشتہ عبارت والنظر فی ذلک الخ پر کہ وہ دلیل کلی طبعی میں بھی جاری ہوگی لہذا کلی طبعی کے وجود و عدم فی الخارج سے منطق میں بحث کرنا اور کلی منطقی و عقلی کو حکمت الہیہ کے حوالہ کرنا حکم اور ترجیح بلا مرجع ہے۔ جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ کلی طبعی سے منطق میں دو وجہ سے بحث کی جاتی ہے ایک یہ کہ کلی طبعی کے وجود کی بحث میں طول نہیں بلکہ اس کے لئے ادنیٰ اشارہ کافی ہے پس اختصار باعث ترجیح ہوا۔ دوسری وجہ یہ کہ قواعد کی وضاحت کے لئے جو مثالیں بیان کی جاتی ہیں ان میں کلی طبعی کا وجود زیادہ نفع بخش ہے چنانچہ منطق کا قاعدہ ہے کہ کلی کبھی اپنی حسیات کی ماہیت میں داخل ہوتی ہے اور اس کی مثال حیوان بیان کی جاتی ہے۔ تو اگر کلی طبعی کے وجود کا علم نہ ہو تو چونکہ جزئیات موجود نہیں اور یہ بھی معلوم ہے کہ موجود کا جز بھی موجود ہوتا ہے اور غیر موجود موجود کا جز نہیں تو حیوان کا جزئیات موجودہ کی ماہیت کا جز ہونا معلوم نہ ہوگا۔

قَالَ الثَّالِثُ الْكَلِيَّانِ مُتَسَاوِيَانِ اِنْ صَدَقَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلٰى كُلِّ مَا يَصُدَّقُ عَلَيْهِ الْاُخَرُ

الْاِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُّطْلَقًا اِنْ صَدَقَ اَحَدُهُمَا عَلٰى كُلِّ مَا يَصُدَّقُ عَلَيْهِ الْاُخَرُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كَالْحَيَوَانَ وَالْاِنْسَانِ وَبَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِ اِنْ صَدَقَ كُلُّ مِنْهُمَا عَلٰى بَعْضٍ مَا يَصُدَّقُ عَلَيْهِ الْاُخَرُ فَقَطْ كَالْحَيَوَانَ وَالْاَبْيَضَ وَمُتَبَايِنَانِ اِنْ لَمْ يَصُدَّقَ شَيْءٌ مِنْهُمَا عَلٰى شَيْءٍ مُّتَبَايِصًا عَلٰى الْاُخَرُ كَالْاِنْسَانِ وَالْقَرَسِ

ترجمہ:۔۔۔ مصنف نے کہا کہ بحث سوم یہ ہے کہ دو کلیات متساوی ہوں گی اگر ان میں سے ہر ایک پر صادق ہو جیسے انسان و ناطق اور ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہوگا اگر ان میں سے ایک دوسرے کے ہر ایک پر صادق ہو عکس کے بغیر جیسے حیوان و ابیض اور متباہان ہوں گی اگر ان دونوں میں سے کوئی دوسری کے کسی پر صادق نہ ہو جیسے انسان و قرس۔

تشریح:۔۔۔ لیکن الثالث:۔۔۔ آگے چونکہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان اور نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان نسبتوں اور نوع اضافی کے متبادل کو بیان کیا جائے گا اس لئے نسبت کے معنی اور اس کی قسموں کو بیان کیا جاتا ہے کہ نسبت دو چیزوں کے درمیان ربط و تعلق کو کہا جاتا ہے۔ اس کی چار قسمیں ہیں (۱) تساوی (۲) تباین (۳) عموم و خصوص مطلق (۴) عموم و خصوص من وجہ اور وہ نسبت و تعلق چونکہ کبھی بحسب صدق ہوتا ہے اور کبھی بحسب تحقق (۱) صرف مفردات میں ہوتا ہے کیونکہ ان کے اندر تحقق متصور نہیں ہوتا ہے۔ اور دوم صرف تضایا میں ہوتا ہے کیونکہ ان کے اندر صدق متصور نہیں ہوتا ہے کما فی شرح السلم للامین و فی شرح مرقاة اللعلاء عبد الحق الخیر آبادی اس لئے نسبت کی کل اٹھ قسمیں ہو جائیں گی چار بحسب صدق اور چار بحسب تحقق اور وہ یہ ہیں (۱) تساوی فی الصدق (۲) تباین فی الصدق (۳) عموم و خصوص مطلق فی الصدق (۴) عموم و خصوص من وجہ فی الصدق (۵) تساوی فی التحقق (۶) تباین فی التحقق (۷) عموم و خصوص مطلق فی التحقق (۸) عموم و خصوص من وجہ فی التحقق۔ تفصیلات آگے درج ہیں۔

بَيَانُهُ مُتَسَاوِيَانِ:۔۔۔ متساویان یعنی تساوی والی۔ تساوی کی جیسا کہ گذرا دو قسمیں ہیں تساوی فی الصدق۔ تساوی فی التحقق۔ تساوی فی الصدق ان دو کلیوں کے درمیان نسبت کو کہا جاتا

ہے کہ جن میں سے ہر ایک دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے جیسے انسان و ناطق کے درمیان تساوی فی الصدق ہے اور تساوی فی التحقق ان دو کلیوں کے درمیان کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ جن میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد کے ساتھ متحقق یعنی پائی جائے جیسے طلوع شمس و وجود نہار کے درمیان تساوی فی التحقق ہے۔

واضح ہو کہ متساویان ان دو کلیوں کو کہا جاتا ہے اور تساوی ان دو کلیوں کے درمیان نسبت کو یعنی متساویان نسبت والے اور تساوی نسبت کو کہا جاتا ہے یہی حال متباینان و تباین کے ہے۔ سوال متساویان و متباینان یہاں نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے جب کہ تساوی و تباین نسبت کو بیان کرنا چاہئے کہ یہ مقام نسبت کے بیان کا ہے جس طرح عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجہ نسبت کو بیان کیا گیا ہے۔ جواب الکلیان سے چونکہ مراتب نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے اس لئے اس کے لئے متساویان و متباینان نسبت والے کو بیان کیا گیا ہے اگرچہ ان سے نسبت یعنی تساوی و تباین مراد ہیں۔ لیکن الکلیان سے نسبت والے کو اس لئے بیان کیا گیا کہ ماقبل میں کلیوں کا ذکر ہے نسبت کا نہیں اس لئے ہر ایک کلیوں کو بیان کیا گیا اگرچہ اس سے مقصود نسبت ہے۔

بشائدہ عموم و خصوص مطلقاً :- عموم و خصوص مطلق فی الصدق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے لیکن دوسری کلی اس کلی کے ہر فرد پر صادق نہ آئے بلکہ صرف بعض فرد پر صادق آئے جیسے حیوان و انسان میں نسبت عموم و خصوص مطلق ہے اس لئے کہ حیوان، انسان کے ہر فرد پر صادق آتا ہے لیکن انسان حیوان کے ہر فرد پر نہیں بلکہ اس کے بعض فرد پر صادق آتا ہے اور ان دو کلیوں میں جو کلی دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آتی ہے اس کو عام مطلق اور دوسری کو خاص مطلق کہا جاتا ہے جیسے حیوان و انسان میں حیوان عام مطلق ہے اور انسان خاص مطلق۔ اور عموم و خصوص مطلق فی التحقق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ایک کلی دوسری کلی کے ہر فرد کے ساتھ پائی جائے لیکن دوسری کلی اس کلی کے ہر فرد کے ساتھ نہ پائی جائے بلکہ صرف بعض فرد کے ساتھ پائی جائے جیسے مطابقت و تضمن کے درمیان عموم و خصوص مطلق فی التحقق ہے۔

بشائدہ عموم و خصوص من وجہ :- عموم و خصوص من وجہ فی الصدق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے صرف بعض فرد پر صادق آئے جیسے عالم و فاضل میں اور عموم و خصوص من وجہ فی التحقق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے صرف بعض ہی فرد کے ساتھ پائی جائے جیسے تضمن و التزام کے درمیان عموم و خصوص من وجہ فی التحقق ہے۔

بشائدہ متباینان ان :- متباینان یعنی تباین والی۔ تباین کی جیسا کہ گذر آدوسمیں ہیں تباین فی الصدق۔ تباین فی التحقق۔ تباین فی الصدق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ کوئی کلی کسی کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے جیسے انسان و فرس میں تباین فی الصدق ہے اور تباین فی التحقق ان دو کلیوں کی نسبت کو کہا جاتا ہے کہ کوئی کلی کسی کلی کے کسی فرد کے ساتھ نہ پائی جائے جیسے طلوع شمس اور وجود لیل کے درمیان تباین فی التحقق ہے۔

أقول النسب بين الكليين مُعَصَّرَةٌ فِي أَرْبَعَةِ التَّسَاوِي وَالْعُومُ وَالْخُصُوصُ الْمَطْلُوقُ وَالْخُصُوصُ مِنْ وَجْهِهِ وَالتَّبَايُنُ وَذَلِكَ لِأَنَّ الْكَلِمَةَ إِذَا نُسِبَ إِلَيْهَا شَيْءٌ آخَرُ فَإِمَّا أَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِ شَيْءٌ وَحِدٌ أَوْ لَمْ يَصْدُقْ فَإِنْ لَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ شَيْءٌ أَصْلًا فَهِيَ مُتَبَايِنَةٌ كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ فَإِنَّهُ لَا يَصْدُقُ عَلَى الْإِنْسَانِ عَلَى شَيْءٍ مِنْ أَفْرَادِ الْفَرَسِ وَبِالْعَكْسِ وَإِنْ صَدَقَ عَلَيْهِ شَيْءٌ فَلَا يَخْلُو مَا كَانَ يَصْدُقُ كُلُّ مَنَّهُمَا عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ أَوْ لَا يَصْدُقُ فَإِنْ صَدَقَ فَهِيَ مُتَسَاوِيَةٌ كَالْإِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ فَإِنْ كُلُّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ يَصْدُقُ عَلَيْهِ النَّاطِقُ وَبِالْعَكْسِ وَإِنْ لَمْ يَصْدُقْ فَهِيَ مُتَبَايِنَةٌ كَالْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ فَإِنْ كُلُّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ أَوْ لَا يَصْدُقُ فَإِنْ صَدَقَ كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقًا وَالصَّادِقُ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْآخَرُ أَعْمٌ مُطْلَقًا وَالْآخَرُ أَخْصَرٌ مُطْلَقًا كَالْإِنْسَانِ وَالْحَيَوَانِ فَإِنَّ كُلَّ الْإِنْسَانِ حَيَوَانٌ وَلَيْسَ كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانًا وَإِنْ لَمْ يَصْدُقْ كَانَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مِنْ وَجْهِهِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا أَعْمٌ مِنَ الْآخَرِ مِنْ وَجْهِهِ أَخْصَرٌ مِنْ وَجْهِهِ

توجہ :- میں کہتا ہوں کہ دو کلیوں میں نسبتیں چار میں مختصر ہیں یعنی تساوی و عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجہ اور تباین میں اس لئے کہ ایک کلی کو جب دوسری کلی کی طرف منسوب کیا جائے تو وہ دونوں یا تو شئی واحد پر صادق ہوں گی یا صادق نہ ہوں گی پس اگر وہ دونوں شئیوں پر بالکل صادق نہ ہوں تو وہ دونوں متباین ہیں جیسے انسان و فرس کہ انسان، فرس کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے۔ اور فرس انسان کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور اگر وہ دونوں کلیوں کی شئی پر صادق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں آیا وہ ان میں سے ہر ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق ہے یا نہیں اگر دونوں صادق ہیں تو وہ دونوں متساویان ہیں جیسے انسان و ناطق کہ جس پر انسان صادق آتا ہے اس پر ناطق بھی صادق آتا ہے اسی طرح اس کا عکس ہے اور اگر صادق نہ ہو تو وہ آیا ان میں سے ایک اس پر صادق ہے جس پر دوسری صادق ہے۔ بغیر عکس کے یا صادق نہیں تو اگر صادق ہے تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہوگا اور جو ہر کوئی اس پر صادق ہو جس پر دوسری صادق ہے وہ اعم مطلق ہوگی اور دوسری انحصار مطلق جیسے انسان و حیوان کہ ہر انسان حیوان ہے لیکن ہر حیوان انسان نہیں اور اگر صادق نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہوگا اور ان میں سے ہر ایک دوسری سے اعم من وجہ اور انحصار من وجہ ہوگی۔

تشریح :- قولہ النسب بین :- نسب جمع ہے نسبت کا اور جمع چونکہ حکم میں واحد مؤنث کے ہوتے ہیں اس لئے اس کی خبر مخصوصہ واحد مؤنث بیان کی گئی اور فی الرتبة تساوی الخ متعلق ہے مخصوصہ کے ساتھ یعنی دو کلیوں کے درمیان نسبتیں چار قسموں میں مختصر ہیں۔ تساوی و عموم و خصوص مطلق و خصوص من وجہ و تباین۔

قولہ ذلک لان :- یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ نسبتیں چار ہی قسموں پر مختصر ہیں۔ خلاصہ دلیل کا یہ کہ دو کلیوں میں سے ایک کو اگر دوسری کلی کی طرف منسوب کیا جائے تو دو حال سے خالی نہیں آیا دونوں شئی واحد پر صادق ہیں یا نہیں اگر وہ دونوں بالکل ہی صادق نہیں تو ان دونوں کلیوں کو متباین کہا جائے گا۔ اور درمیان کی نسبت کو تباین یا جیسے انسان و گھوڑا میں کوئی بھی کسی پر صادق نہیں آتا ہے کہ انسان نہ گھوڑا کے کسی فرد پر صادق آتا ہے اور نہ گھوڑا انسان کے کسی فرد پر صادق

آتا ہے اور اگر وہ دونوں کسی شئی پر صادق ہوں تو دو حال سے خالی نہیں آیا کسی جانب سے بھی صادق کلی نہیں یا کسی جانب سے صادق کلی ہے اگر دونوں جانب سے صادق کلی ہے تو ان دو کلیوں کا نام متساویان ہے اور درمیان کی نسبت کا نام تساوی ہے۔ جیسے انسان و ناطق میں سے ہر ایک دوسرے کے فرد پر صادق آتا ہے اور اگر ایک جانب سے صادق کلی ہے تو ان دونوں کلیوں کا نام عام و خاص مطلق ہے اور درمیان کی نسبت کا نام عموم و خصوص مطلق ہے چنانچہ حیوان و انسان میں حیوان کا صادق انسان کے ہر فرد پر ہے لیکن انسان کا صادق حیوان کے ہر فرد پر نہیں بلکہ بعض پر ہے۔ اور اگر کسی جانب سے بھی صادق کلی نہیں تو ان دونوں کلیوں کا نام عام و خاص من وجہ اور درمیان کی نسبت کا نام عموم و خصوص من وجہ ہے چنانچہ حیوان و امیض میں کہ گولا پر حیوان بھی صادق آتا ہے اور امیض بھی لیکن ہاتھی پر حیوان صادق آتا ہے امیض نہیں اور ہاتھی کے دانت پر امیض صادق آتا ہے حیوان نہیں۔

قولہ فہما متساویان :- متساویان ماخوذ ہے سواء یعنی برابری سے اور وہ دونوں کلیوں کو کہ صدق میں برابر ہیں کہ جن افراد پر ایک کلی صادق آتی ہے ان ہی افراد پر دوسری کلی بھی صادق آتی ہے اس لئے ان کو متساویان کہا جاتا ہے اور درمیان کی نسبت کو تساوی۔ سوال نامہ اور مستقیظ دونوں کی تساوی میں لیکن ان کے جابین میں صدق کلی نہیں ہوتا کیونکہ نام اگر حالت نوم میں ہو تو مستقیظ نہیں ہو سکتا۔ جواب متساویان میں ضروری ہے ہر ایک کلی کا صادق دوسری کلی کے تمام افراد پر ہو لیکن اس سے بلازم نہیں آتا ہے کہ دونوں کلی ایک زمانہ میں صادق آئے لہذا نام جس زمانہ میں صادق ہے اگر اس زمانہ میں مستقیظ صادق نہیں آتا لیکن دوسرے زمانہ میں جب بیدار ہو تو بلاشبہ اس پر مستقیظ صادق آتا ہے۔

قولہ عموم و خصوص مطلقاً :- یعنی جن دو کلیوں کے درمیان صرف ایک جانب سے صدق کلی ہو یعنی ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی کلی کے ہر فرد پر صادق آئے بلکہ بعض افراد پر صادق آئے ایسی دو کلیوں کو اعم و انحصار مطلق کہا جاتا ہے۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جب عموم و خصوص کا لفظ بلا قید بولا جائے تو ذہن کا تبادر اس سے مطلق عام یا مطلق خاص کی طرف

ہوتا ہے اس لئے اس نسبت کو عموم و خصوص مطلق کہاجاتا ہے پس جس کلمی کی طرف سے صدق کلمی ہو اس کو اعم کہا جاتا ہے اور اس کے مقابل کو اخص کہا جاتا ہے چنانچہ مثال مذکور میں حیوان اعم ہے اور انسان اخص اور اعم و اخص کو کبھی عام و خاص بھی کہا جاتا ہے البتہ اعم و اخص میں بہ لحاظ غیر عموم و خصوص متصور ہوتا ہے عام و خاص میں نہیں کہ پہلا دونوں اسم تفضیل ہیں جس میں بہ لحاظ غیر عموم کی زیادتی متصور ہوتی ہے۔

قول شہ عموم و خصوص من وجہ:۔ تقریر سابق سے اس کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے کیونکہ اس میں کسی جانب سے بھی صدق کلمی نہیں ہوتی بلکہ دونوں جانب سے صرف صدق جزئی ہوتا ہے تو جو کلمی دوسری کلمی کے افراد پر جزئی طور پر صادق ہو تو صادق ہونے والی کلمی اخص ہوگی جس پر صادق ہو وہ اعم ہوگا کہ وہ اس کلمی کے افراد پر بھی صادق آتی ہے اور دوسری کلمی کے افراد پر بھی اسی طرح اس کا برعکس! اسی وجہ سے ان دونوں کلمیوں کو ایک اعتبار سے اخص اور دوسرے اعتبار سے اعم ہونے کی وجہ سے اعم و اخص من وجہ کہا جاتا ہے اور درمیان کی نسبت کو عموم و خصوص من وجہ کہا جاتا ہے۔

فانما لما قصدنا على شئ، ولم يصدق احدُهما على كل ما صدق عليه الاخر كان هناك ثلاثُ
مُوجِهاً احدهما مجتمعان فيهما على الصدق والثانية ما يصدق فيهما هذا دون ذاك والثالثة ما
يصدق فيهما ذاك دون هذا كالحیوان والابيض فانما يصدقان معا على الحيوان الابيض و
يصدق الحيوان بدون الابيض على الحيوان الاسود وبالعكس في الجماد الابيض فيكون كل واحد
منهما شاملاً للآخر وغيره فالحيوان شامل للابيض وغير الابيض والابيض شامل للحيوان وغير
الحيوان فباستبارك كل واحد منهما شامل للآخر فيكون اعمُ منه وباعتبار انه مشمول للآخر
يكون اخصُ منه

ترجمہ:۔ کیونکہ جب وہ دونوں کلمیاں ایک شئی پر صادق ہوں اور ان میں سے کوئی ایک

دوسری کے ہر ایک پر صادق نہ آئے تو یہاں میں موتی ہوگی ایک وہ جس میں دونوں صدق پر جمع ہوں دوم
وہ جس میں یہ صادق ہو نہ کہ وہ سوم وہ جس میں صادق ہو وہ نہ کہ یہ جیسے حیوان و ابیض کہ وہ دونوں ایک
ساتھ حیوان ابیض پر صادق ہیں اور حیوان صادق ہے ابیض کے بغیر حیوان اسود پر اور اس کا عکس
ہے جماد ابیض میں۔ پس ان میں سے ہر ایک دوسری کو اور اس کے غیر کو شامل ہوگی چنانچہ حیوان شامل
ہے ابیض و غیر ابیض کو اور ابیض شامل ہے حیوان و غیر حیوان کو تو اس اعتبار سے کہ ان میں سے
ہر ایک دوسرے کو شامل ہے اعم ہوگی اور اس اعتبار سے کہ وہ دوسرے کے لئے مشمول ہے اخص ہوگی
تشریح:۔ قول شہ فانما لما قصدنا:۔ یہ دلیل ہے اس دعویٰ کی کہ اگر دونوں جانب سے کلمی
طور پر صادق نہ ہو یعنی ہر ایک کلمی دوسری کلمی کے صرف بعض فرد پر صادق آئے تو ان کے درمیان کی نسبت کو
عموم و خصوص من وجہ کہا جاتا ہے خلاصہ دلیل کا یہ ہے کہ جب دونوں کلمی ایک شئی پر صادق ہوں
اور ان میں سے کوئی ایک دوسری کے ہر ایک پر صادق نہ ہو تو اس سے عقلاً تین احتمالات پیدا ہوتے ہیں
ایک وہ جس میں دونوں صدق میں جمع ہوں دوم وہ ہے جس میں یہ صادق ہو نہ کہ وہ یعنی جس فرد
پر یہ کلمی صادق ہو اس پر وہ کلمی صادق نہ ہو سوم یہ کہ جس میں وہ صادق ہو نہ کہ یہ یعنی جس میں وہ کلمی
صادق ہو لیکن یہ صادق نہ ہو چنانچہ حیوان و ابیض میں کہ بگولا پر دونوں صادق ہیں اور باقی
پر صرف حیوان صادق ہے ابیض نہیں اور باقی دانت پر ابیض صادق ہے لیکن حیوان نہیں لہذا
حیوان و ابیض میں سے ہر ایک دوسرے کے اعتبار سے اعم و اخص ہوا۔

نمراجعة التباين الى سائتين كليتين من الطرفين كقولنا لا شئ مما هو انسان فهو فرس ولا شئ
مما هو فرس فهو انسان والتساوي الى موجبتين كليتين كقولنا كل ما هو انسان فهو ناطق وكل
ما هو ناطق فهو انسان والعموم المطلق الى موجبة كلية من احد الطرفين وسالبة جزئية
من الطرف الاخر كقولنا كل ما هو انسان فهو حيوان وليس بعض ما هو حيوان فهو انسان
والعموم من وجاه الى سائتين جزئيتين وموجبة جزئية كقولنا بعض ما هو حيوان هو
ابيض وليس بعض ما هو حيوان هو ابيض وليس بعض ما هو ابيض هو حيوان

ترجمہ: — پس تباین کا مرجع طرفین سے دو سالبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے ہمارا قول لاشیٰ مما ہو انسان
فہو فرس اور لاشیٰ مما ہو فرس فہو انسان اور تساوی کا مرجع دو موجبہ کلیہ کی طرف ہے جیسے کل ما
ہو انسان فہو ناطق اور کل ما ہو ناطق فہو انسان اور عموم مطلق کا مرجع ایک بجانب سے موجبہ کلیہ کی طرف
ہے اور دوسری جانب سے سالبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے کل ما ہو انسان فہو حیوان اور لیس بعض ما ہو
حیوان فہو انسان اور عموم من وجہ کا مرجع دو سالبہ جزئیہ اور ایک موجبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے
بعض ما ہو حیوان ہو ابیض اور لیس بعض ما ہو حیوان ہو ابیض اور لیس بعض ما ہو ابیض ہو حیوان
تشریح: — قولہ فہو جمیع التباين: مرجع مصدر یہی یعنی رجوع کرنا ہے نہ کہ اسم مکان
یعنی مایرجع الیہ اس لئے کہ وہ متعدی بالی ہے اور متعدی بالی اسم مکان نہیں ہوتا کیونکہ اسم مکان
بجز اسم جامد ہوتا ہے اور اسم جامد کسی شئی کے ذریعہ متعدی نہیں ہوتا۔

خلاصہ یہ کہ متن میں چونکہ نسبت کی چاروں قسموں کی تعریفات گزر چکیں اس لئے اب
انہی علامتوں کو بیان کیا جاتا ہے کہ تباین کی علامت کیت و کیفیت کے اعتبار سے دو سالبہ کلیہ کی طرف
رجوع کرنا ہے یعنی جس سے دو قضیہ سالبہ کلیہ پیدا ہوں وہ تباین ہے چنانچہ انسان و فرس سے
ایک قضیہ سالبہ کلیہ لاشیٰ من الانسان بفرس اور دو سراقضیہ سالبہ کلیہ لاشیٰ من الفرس بالانسان
منعقد ہوتا ہے کیونکہ فرس کا انسان کے کسی فرد پر صادق نہ آنا ایک قضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور انسان
کا فرس کے کسی فرد پر صادق نہ آنا دو سراقضیہ سالبہ کلیہ ہوتا ہے اور جہت کے اعتبار سے اس کی علامت
دو دائرہ مطلقہ کا منعقد ہونا ہے اس لئے کہ تباین ہمیشہ عدم صادق کو مقتضی ہوتا ہے۔

قولہ والتساوی: — اس کا عطف تباین پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع التساوی الی موجبین
کلیتین یعنی تساوی کی علامت کیت و کیفیت کے اعتبار سے دو موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس
سے دو قضیہ موجبہ کلیہ پیدا ہوں وہ تساوی ہے چنانچہ انسان و ناطق سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ
کل الانسان ناطق اور دو سراقضیہ موجبہ کلیہ کل ناطق الانسان منعقد ہوتا ہے یعنی تساوی دو کلیوں کا اس
طرح ہونا ہے کہ ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے اور یہ علامت کیت و کیفیت کے اعتبار
سے ہے لیکن جہت کے اعتبار سے دو مطلقہ عامہ کی طرف رجوع کرنا ہے اور اس علامت کو شمار

نے اس لئے بیان نہیں کیا کہ اس کا بیان جہت کے بیان پر موقوف ہے اور جہت کا بیان ابھی تک
نہیں گذرا ہے۔

قولہ والعموم مطلق: — اس کا عطف بھی تساوی پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع العموم
الطلق الی موجبہ کلیہ من احد الطرفين وسالبہ جزئیہ من الطرف الاخر یعنی عموم و خصوص مطلق کی علامت
کیت و کیفیت کے اعتبار سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کی طرف رجوع کرنا ہے اور دو سراقضیہ سالبہ
جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس کا ایک الیا قضیہ موجبہ کلیہ منعقد ہو کہ جس کا موضوع عام اور محول
عام ہو اور دوسرا الیا قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہو کہ جس کا موضوع عام اور محول خاص ہو چنانچہ
انسان و حیوان سے ایک قضیہ موجبہ کلیہ کل الانسان حیوان اور دو سراقضیہ بعض الحيوان لیس بالانسان
منعقد ہوتا ہے کیونکہ حیوان کا انسان کے ہر فرد پر صادق آنا ایک قضیہ موجبہ کلیہ ہوتا ہے اور
انسان کا حیوان کے بعض فرد پر صادق نہ آنا اور بعض فرد پر صادق آنا دو سراقضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے
قولہ والعموم من وجہ: — اس کا عطف بھی تساوی پر ہے اصل عبارت یہ ہے مرجع
العموم والخصوص من وجہ یعنی عموم و خصوص من وجہ کی علامت کیت و کیفیت کے اعتبار سے ایک
قضیہ موجبہ جزئیہ اور دو سراقضیہ سالبہ جزئیہ کی طرف رجوع کرنا ہے یعنی جس سے ایک قضیہ موجبہ
جزئیہ اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ منعقد ہوں چنانچہ حیوان و ابیض سے ایک قضیہ موجبہ جزئیہ
بعض الحيوان ابیض (بگولا) اور دو قضیہ سالبہ جزئیہ بعض الحيوان لیس بابیض (ہاتھی) اور
بعض الابيض لیس بحیوان (سفید برف) منعقد ہوتے ہیں کیونکہ ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق
آنا ایک قضیہ موجبہ جزئیہ ہوتا ہے اور ابیض کا حیوان کے بعض فرد پر صادق نہ آنا دو سراقضیہ
سالبہ جزئیہ ہوتا ہے اور حیوان کا ابیض کے بعض فرد پر صادق نہ آنا تیسرا قضیہ سالبہ جزئیہ ہوتا ہے
جیسا کہ نقشہ ذیل میں ہے۔ جہت کے اعتبار سے اس کی علامت ایک قضیہ مطلقہ عامہ اور دو قضیہ
دائرہ مطلقہ منعقد ہوتے ہیں۔



وَأَمَّا الْعَتَبَاتُ السَّبْعُ بَيْنَ الْكَلِمَاتِ دُونَ الْمَفْهُومَاتِ لِأَنَّ الْمَفْهُومَاتِ أَمَّا كَلِمَاتُ أَفْجَزُ مَيَّانِ
أَوْ كَلِمَاتُ وَجْزِيٍّ وَالنِّسْبُ الْأَرْبَعُ لَا يَتَحَقَّقُ فِي الْقِسْمَيْنِ الْآخِرَيْنِ أَمَّا الْجُزْئِيَّانِ فَلَا ذَهَبَ لَكُمَا الْيَكُونَانِ
الْأَمْتَابَيْنِ وَأَمَّا الْجُزْئِيَّ وَالْكَلِمَةُ فَلَا أَنَّ الْجُزْئِيَّ إِنْ كَانَ جُزْئِيًّا لَكَ الْكَلِمَةُ يَكُونُ أَفْجَزُ مِنْهُ
وَأَنْ لَمْ يَكُنْ جُزْئِيًّا لَمْ يَكُنْ مَبَايِنًا لَهُ

ترجمہ :- اور نسبتوں کا اعتبار دو کلیوں میں کیا گیا ہے کہ دو مفہوموں میں کیونکہ دونوں
مفہوم آبادوں کلی ہوں گے یا جزئی یا ایک کلی ہوگا اور ایک جزئی اور چاروں نسبتیں غیر دونوں
تسموں میں متحقق نہ ہوں گی لیکن دو جزئی میں اسلئے کہ وہ دونوں صرف متباین ہوتی ہیں۔ اور لیکن
جزئیوں میں اس لئے کہ وہ جزئی اگر اس کلی کے لئے جزئی ہو تو وہ اس سے اخص مطلق ہوگی اور اگر اس
کے لئے جزئی نہ ہو تو اس کیلئے مباین ہوگی۔

تشریح :- قولہ وَأَمَّا الْعَتَبَاتُ :- یہ جواب ہے اس سوال کا کہ ان چاروں نسبتوں
کا اعتبار صرف دو کلیوں میں کیا گیا دو مطلق مفہوموں میں کیوں نہیں؟ جواب کا حاصل یہ کہ دو مفہوم
یا تو دونوں کلی ہوں گے یا دونوں جزئی یا ایک کلی اور ایک جزئی۔ ان میں سے صرف پہلی صورت
میں چاروں نسبتوں کا اعتبار ہو سکتا ہے۔ اور دونوں صورتوں میں نہیں لیکن دوسری صورت
یعنی دونوں کے جزئی ہونے میں اس لئے نہیں کہ دونوں ایک دوسرے کے متباین ہوں گے یا متحد
اگر دونوں متباین ہیں تو دونوں کے درمیان صرف متباین کی نسبت ہوگی اور اگر متحد ہیں تو
تین سال سے خالی نہیں آیا متحد باعتبار ذات و معنی ہیں۔ جیسے زید و زید میں یا متحد باعتبار ذات
جیسے انسان و بشر میں یا متحد باعتبار مصداق جیسے انسان و مطلق میں تو اگر متحد باعتبار مصداق ہیں
تو دونوں کے درمیان صرف تساوی کی نسبت ہوگی اور اگر متحد باعتبار معنی ہیں تو اس وقت
حقیقتہً دو نہیں بلکہ ایک ہوگا اسی طرح اگر متحد باعتبار ذات و معنی ہیں تو صرف ایک ہوگا اس
لئے کہ نسبت کے لئے تعدد ضروری ہے اور تعدد کیلئے تمایز ضروری ہوتی ہے اور اتحاد میں
تمایز نہیں اور اخیر صورت یعنی ایک جزئی اور ایک کلی کے درمیان اس لئے کہ جزئی آیا اس

کلی کا فرد ہے یا نہیں اگر فرد نہیں تو دونوں کے درمیان صرف متباین کی نسبت ہوگی اور اگر فرد ہے
تو کلی عام ہوگی اور جزئی خاص لہذا دونوں کے درمیان صرف عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی
باقی دوسری نسبتیں نہ ہوں گی اس لئے تقسیم میں صرف کلیوں کا اعتبار کیا گیا مطلق مفہوموں کا نہیں۔

قَالَ وَنَقِضَ الْمَتَابَيْنِ مَتَابَيْنَ وَالْأَصْدَقُ أَحَدُهُمَا عَلَى بَعْضٍ مَا كَذَبَ عَلَيْهِ الْآخَرُ
فَيَصْدَقُ أَحَدُ الْمَتَابَيْنِ عَلَى مَا كَذَبَ عَلَيْهِ الْآخَرُ وَهُوَ مُحَالٌ وَنَقِضَ الْأَعْمُ مِنْ شَيْءٍ
مُطْلَقًا أَفْجَزُ مِنْ نَقِضِ الْأَخْصِ مُطْلَقًا يَصْدَقُ نَقِضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ نَقِضُ
الْأَعْمِ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا ذَلِكَ لِوَلَا ذَلِكَ لَصِدْقِ عَيْنِ الْأَخْصِ عَلَى نَفْسِ مَا يَصْدَقُ
عَلَيْهِ نَقِضُ الْأَخْصِ وَذَلِكَ مُتَبَايِنٌ لَصِدْقِ الْأَخْصِ بَدُونِ الْأَعْمِ وَأَنَّهُ مُحَالٌ وَأَمَّا الثَّانِي
فَلَا أَنَّهُ لَوْلَا ذَلِكَ لَصِدْقِ نَقِضِ الْأَعْمِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدَقُ عَلَيْهِ نَقِضُ الْأَخْصِ وَذَلِكَ
مُتَبَايِنٌ لَصِدْقِ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ الْأَعْمِ وَهُوَ مُحَالٌ وَالْأَعْمُ مِنْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ لَيْسَ
بَيْنَ نَقِضِهِمَا مَقْبُومٌ أَصْلًا لَيَتَحَقَّقُ مِثْلُ هَذِهِ الْعُمُومِ وَبَيْنَ عَيْنِ الْأَعْمِ مُطْلَقًا وَنَقِضُ
الْأَخْصِ مَعَ التَّبَايُنِ الْكَلِمَةُ بَيْنَ نَقِضِ الْأَعْمِ مُطْلَقًا وَعَيْنِ الْأَخْصِ وَنَقِضُ التَّبَايُنِ
مُتَبَايِنَانِ تَبَايُنًا جُزْئِيًّا لِأَنَّهُمَا إِنْ لَمْ يَصِدَقَا مَعًا أَصْلًا عَلَى الشَّيْءِ كَالْأَوْجُودِ
وَالْأَعْدَمِ كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ كَلِمَةً وَإِنْ صَدَقَا مَعًا كَالْإِنْسَانِ وَالْأَفْرَاسِ كَانَ بَيْنَهُمَا
تَبَايُنٌ جُزْئِيٌّ صَوْرَةً وَصَدَقَ أَحَدُ التَّبَايُنَيْنِ مَعَ نَقِضِ الْآخَرِ فَقَطَّ تَبَايُنُ الْجُزْئِيَّ
لَا يَزِيدُ جُزْئِيًّا

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ متساویین کی نقیض متساویین ہیں ورنہ صادق آئے گا ان
میں سے ایک بعض ان افراد پر جن پر دوسرا کاذب ہے پس صادق آئے گا متساویین میں سے
ایک اس پر جس پر دوسرا کاذب ہے اور وہ محال ہے اور اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق ہے نقیض اخص
سے بوجہ صادق آئے نقیض اخص کے ہر اس فرد پر جس پر اعم کی نقیض صادق آئے اس کے عکس

کے بغیر لیکن اول تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو صادق آئے گا اخص کا عین ان بعض افراد پر جن پر اعم کی نفی صادق ہے اور یہ اعم کے بغیر اخص کے صادق کو مستلزم ہے اور وہ حال ہے لیکن دوم تو اس لئے کہ اگر ایسا نہ ہو تو اعم کی نفی تمام ان افراد پر صادق آئے گی جن پر اخص کی نفی صادق ہے اور یہ اعم کے کل افراد پر جو محال ہے اور اعم من وجہ کی نفیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہے بوجہ متحقق ہونے اس قسم کے عموم کے اعم مطلق کے عین اور اخص کی نفیض کے درمیان باوجودیکہ اعم مطلق اور عین اخص کی نفیض کے درمیان تباین کلی ہے اور متباینین کی نفیضیں متباینین ہوتی ہیں تباین جزئی اس لئے کہ اگر وہ دونوں ایک ساتھ ایک شے پر صادق آئیں جیسے لا وجود و لا عدم تو ان دونوں کے درمیان تباین کلی ہوگا اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ صادق آئیں جیسے لا انسان و لا فرس تو ان کے درمیان تباین جزئی ہوگا بوجہ ضروری ہونے احد المتباینین کے صادق کے صرف نفیض ان کے ساتھ پس تباین جزئی یقیناً لازم ہے۔

تشریح: — لیکن نہ و نفیض المتساویین: یہ گویا جواب ہے اس سوال کا کہ یہ تو معلوم ہو گیا کہ دو عینوں کے درمیان نسبت کی چار قسمیں ہیں لیکن یہ معلوم نہ ہو سکا کہ ان کی نفیضوں کے درمیان یہ نسبتیں ہیں یا نہیں۔ جواب اس کا اس عبارت سے یہ دیا گیا کہ وہ چاروں نسبتیں نفیضوں میں بھی ہیں کیونکہ تساوی کی نفیض بھی تساوی ہوتی ہے اور عموم و خصوص مطلق کی نفیض عموم و خصوص مطلق ہوتی ہے لیکن اعم کی نفیض اخص اور اخص کی نفیض اعم ہوگی۔ اور تباین و عموم و خصوص من وجہ دونوں کی نفیض تباین جزئی ہوتی ہے تفصیلات آگے درج ہیں۔

واضح ہو کہ دو عینوں سے مراد وہ دو کلی ہیں جن کے مفہوم ابتداً ملحوظ ہوں اور ان میں کسی کلی کی نفیض ہونے کا اعتبار نہ کیا گیا ہو خواہ دونوں مفہوم وجودی ہوں یا عددی۔ وجودی جیسے انسان و فرس اور عددی جیسے لا انسان و لا فرس لہذا وجودی کی نفیض لا انسان و لا فرس ہوگی اور عددی کی نفیض انسان و فرس ہوگی کیونکہ نفیض سے مراد رفع شے ہے نہ کہ وہ جو مناطق کی اصطلاح ہے کہ تناقض دو قضیوں کا ایجاب و سلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ ہر ایک کا صادق دوسرے

کے کذب کو اور ہر ایک کا کذب دوسرے کے صادق کو متقاضی ہو لہذا جن دو قضیوں میں تناقض ہوا ان میں سے ہر ایک قضیہ کو دوسرے قضیہ کی نفیض کہلاتا ہے۔

لیکن نہ تباین جزئی: — تباین جزئی کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آئے کو اور فی الجملہ سے مراد عام ہے کہ کلیتہً ہو یا جزئیتہً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے چنانچہ ہومن و کافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا ہے اور جزئیتہً یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے۔ چنانچہ انسان و امیہ میں سے ہر ایک باکھی پر صادق نہیں آتا ہے اور گورے انسان پر صادق آتا ہے۔ لہذا دو کلیوں میں سے ہر ایک اگر دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے تو ان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوگی اور اگر ہر ایک کلی دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق نہ آئے اور بعض پر آئے تو ان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہوگی لہذا تباین جزئی کے دو فرد ہونے ایک عموم من وجہ اور دوسرا تباین کلی۔

أقول لما فرغ من بيان النسب الأربع بين العينين شرع في بيان النسب بين النقيضين فنقيض المتساويين متساويان أي يصدق كل واحد من نقيض المتساويين على كل ما يصدق عليه نقيض الآخر والا لكان أحد النقيضين على ما يصدق عليه نقيض الآخر لكان ما يصدق عليه أحد النقيضين يصدق عليه عينه والآخر لكان نقيضان فيصدق عين أحد المتساويين على بعض ما يصدق عليه نقيض الآخر وهو يستلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر وهذا خلف مثلاً يجب أن يصدق كل لا إنسان لا ناطق وكل لا ناطق لا إنسان ولا لكان بعض الإنسان ليس بلا ناطق فيكون بعض الإنسان ناطقاً وبعض الناطق لا إنساناً وهو محال

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ مصنف جب دو عینوں کے درمیان نسب الرباعہ کے بیان سے

فارغ ہو چکے تو اب نقیضوں کے درمیان نسبتوں کے بیان کو شروع کرنے لگے کہ متساویین کی نقیض متساویین ہوتی ہیں یعنی متساویین میں سے ہر ایک کی نقیض ان تمام افراد پر صادق آتی ہے جن پر دوسرے کی نقیض صادق آتی ہے ورنہ احد النقیضین بعض ان افراد پر صادق نہ ہوگی جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے لیکن جس پر احد النقیضین صادق نہ آئے تو اس پر اس کا عین صادق آئے گا ورنہ دونوں نقیضین کا ذب ہو جائیں گی پس احد المتساویین کا عین بعض ان افراد پر صادق آئے گا جن پر دوسرے کی نقیض صادق ہے اور یہ احد المتساویین کے صادق کو مستلزم ہے دوسری کے بغیر حالانکہ یہ مفروض کے خلاف ہے مثلاً کل لا انسان لا ناطق اور کل لا ناطق لا انسان کا صادق ہونا ضروری ہے ورنہ البتہ بعض الانسان یلیس بلہ ناطق ہوگا تو بعض الانسان ناطق ہوگا اور بعض ناطق الانسان ہوگا اور وہ محال ہے۔

تشریح:۔ قولہ لما فرغ:۔ یعنی جب دو عینوں کے اندر نسبتوں کے بیان سے فارغ ہو چکا تو اب انکی نقیضوں کے درمیان نسبتوں کو بیان کیا جاتا ہے کہ متساویان کی نقیض بھی متساویان ہوتی ہے کیونکہ جس فرد پر بھی دو نقیضوں میں سے ایک صادق آئے اس پر دوسری نقیض ضرور صادق آئے گی اس لئے کہ اگر ایک نقیض دوسری نقیض کے بغیر صادق آئے تو دوسری نقیض کے عین کے ساتھ ضرور صادق آئے گی اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ ارتفاع نقیضین کہتے ہیں ایسی دو شئی کے ایک ساتھ مرتفع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں تو اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے ساتھ صادق نہ آئے تو دوسری نقیض کے عین کیساتھ درجہ کہ اس کی نقیض ہے لا محالہ صادق آئے گی اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور جب ایک نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے۔ تو لازماً دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا اور اگر عین کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اجتماع نقیضین کہتے ہیں ایسی دو شئی کے ایک ساتھ جمع ہونے کو جو دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوں لہذا اگر پہلی نقیض دوسری نقیض کے عین کے ساتھ صادق آئے تو لا محالہ دوسری نقیض کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے گا اور اگر عین درجہ کہ نقیض کی نقیض ہے کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور جب دوسری نقیض

کا عین پہلی نقیض کے عین کے بغیر صادق آئے تو لازم آئے گا کہ دونوں کے عین کے درمیان تساوی نہ ہو
 کیونکہ تساوی کے لئے جانین سے تصادق ضروری ہے اور ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنے سے تصادق
 مفقود ہو جاتا ہے حالانکہ دونوں عین کے درمیان تساوی فرض کی جا چکی ہے لہذا خلاف مفروض لازم بنا
 قول مثلاً یجب :- مذکورہ بالا دلیل کو اس عبارت سے مثال کے ذریعہ سمجھایا جاتا ہے کہ
 مثلاً انسان و ناطق کے درمیان تساوی کی نسبت ہے تو ان کی نقیض لا انسان و لا ناطق کے درمیان بھی
 تساوی کی نسبت ہوگی اور جس فرد پر لا انسان صادق آئے گا اس پر لا ناطق بھی صادق آئے گا
 انسان کہوڑا لا ناطق
 مساوی آئے اور لا ناطق صادق نہ ہوتا
 کیونکہ اگر لا انسان
 لاحالہ صادق

آئے گا اور اگر ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا کیونکہ لانا طق کی نقیض ناطق ہے لہذا اگر لانا طق کی طرح ناطق بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئیگا۔ اور یہ محال ہے اور جب ناطق، لانا انسان کے ساتھ صادق آئے تو لامحالہ ناطق، انسان کے بغیر صادق آئے گا اور اگر انسان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا کیونکہ لانا انسان کی نقیض انسان ہے تو اگر انسان بھی دلا انسان کی طرح لانا طق کے ساتھ صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئیگا اور وہ محال ہے اور جب ناطق، انسان کے بغیر صادق آئے تو لازم آئیگا کہ دونوں کے درمیان تساوی نہ ہو کیونکہ تساوی کے لئے جانہین سے تصادق سے ضروری ہے اور جب تصادق نہیں تو تساوی بھی نہ ہوگی جب کہ دونوں کے درمیان تساوی فرض کی جائیگی ہے۔ لہذا خلاف مفروض لازم آیا۔

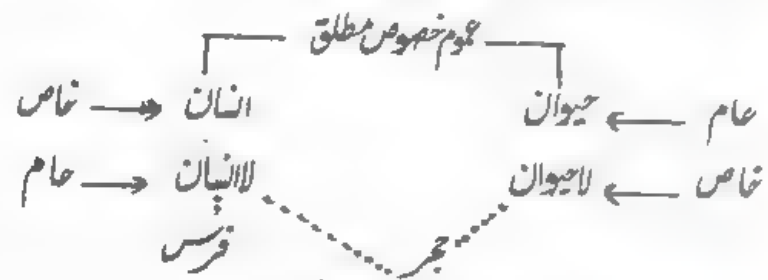
اہم رازی کا یہ اعتراض ہے کہ تساوی کی نقیض تساوی نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ مفہومات عام مثلاً لاشی و ممکن کے درمیان تساوی کی نسبت ہے لیکن ان کی نقیض لاشی و لا ممکن کے درمیان تساوی کی نسبت نہیں کیونکہ لاشی و لا ممکن کے افراد ہی نہیں ہوتے کہ تصادق ہو سکے حالانکہ تساوی کے لئے تصادق ضروری ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ مفہومات عام حکم مذکور دتساوی کی نقیض تساوی ہوتی ہے سے مستثنیٰ ہیں ولہذا جوہ آخری فی شرح مرقاة للعلاۃ بعد الحق الخیر آبادی وغیرہ من مطولات الفن سوال فن منطق کے قواعد عام ہوتے ہیں اور تخصیص و استثناء عموم کے منافی ہیں۔ جواب

مناطقہ بھی چونکہ بشر ہیں اس لئے وہ قواعد کی تعمیل اپنی طاقت بشری کے مطابق کرتے ہیں لہذا جب بعض مقام میں ان کی طاقت جواب دے دیتی ہے تو مجبور ہو کر تخصیص کرنے لگتے ہیں نیز قواعد کی تعمیل کسی فائدہ معتد بہا کے لئے ہوتی ہے اور مفہومات عامہ سے کوئی فائدہ معتد بہا حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ علوم حکمیہ میں ایسا کوئی قیید نہیں دیکھا گیا ہے جس کے موضوع و محمول مفہومات عامہ سے ہوں اور منطق ان ہی علوم حکمیہ کے لئے آتا ہوتا ہے۔

وَقَيْضُ الْأَعْمِ مِنْ شَيْءٍ مُطْلَقًا أَخْصُ مِنْ قَيْضِ الْأَخْصِ مُطْلَقًا أَيُّ يَصْدُقُ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ وَلَيْسَ كُلُّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ

ترجمہ: — اور شئی کے اعم مطلق کی نقیض اخص مطلق کی نقیض سے اخص ہے یعنی اخص کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اعم کی نقیض صادق ہو اور یہ نہیں کہ جس پر اخص کی نقیض صادق ہو اس پر اعم کی نقیض بھی صادق ہو۔

تشریح: — قولہ وَنَقِيضُ الْأَعْمِ: یعنی عام و خاص مطلق کی نقیض عام و خاص مطلق ہے لیکن دونوں عین کے عکس کے ساتھ یعنی عام کی نقیض خاص اور خاص کی نقیض عام ہے چنانچہ حیوان و انسان میں حیوان عام ہے اور انسان خاص لیکن جب انکی نقیض لایحیوان و لاانسان لائی جائے تو لایحیوان خاص ہوگا اور لاانسان عام لہذا جس فرد پر لایحیوان صادق آئے گا اس پر لاانسان بھی صادق آئے گا لیکن جس فرد پر لاانسان صادق آئے گا اس پر لایحیوان کا صادق آنا ضروری نہیں اس لئے کہ جبرجس طرح لایحیوان صادق آتا ہے لاانسان بھی لیکن فرس پر لاانسان صادق ہے لایحیوان نہیں کیونکہ فرس لایحیوان نہیں بلکہ حیوان ہے جیسا کہ نقشہ ذیل میں مذکور ہے



مامل یہ کہ یہاں دو دعوے ہیں ایک یہ کہ جس فرد پر عام کی نقیض صادق آئے اس پر خاص کی نقیض کلیہ صادق آئے گی دوسرا یہ کہ جس فرد پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض کلیہ صادق نہ آئے گی یعنی عام کی نقیض کا صادق آنا ضروری نہیں جیسا کہ آگے دونوں کی دلیلیں اما الاول اور اما الثاني سے بیان کی جاتی ہیں۔

أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا بُدَّ لَوْلَا يَصْدُقُ نَقِيضُ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ لَيَصْدُقُ عَيْنُ الْأَخْصِ عَلَى بَعْضٍ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ فَيَصْدُقُ الْأَخْصُ بِدُونِ الْأَعْمِ وَهُوَ مُحَالٌ كَمَا نَقُولُ يَصْدُقُ كُلُّ لَاحْيَوَانَ لَا إِنْسَانَ وَلَا لَكَانَ بَعْضُ اللَّاحْيَوَانَ إِنْسَانًا فَبَعْضُ الْإِنْسَانِ لَا حَيَوَانَ هَذَا خَلْفٌ

ترجمہ: — لیکن اول اس لئے کہ اخص کی نقیض ہر اس پر صادق نہ ہو جس پر اعم کی نقیض صادق ہے تو اخص کا عین اس بعض پر صادق ہوگا جس پر اعم کی نقیض صادق ہے تو اخص، اعم کے بغیر صادق ہوگا اور یہ محال ہے چنانچہ آپ کہیں گے کہ لایحیوان لاانسان صادق ہے ورنہ بعض لایحیوان لاانسان ہوگا لہذا بعض انسان، لایحیوان ہوگا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح: — قولہ اما الاول: — یہ دلیل ہے دعویٰ اول کی کہ جس فرد پر عام کی نقیض صادق آئے اس پر خاص کی نقیض کلیہ صادق آئے گی کیونکہ اگر اس پر کلیہ صادق نہ آئے تو اعم کی نقیض لا محالہ عین اخص کیساتھ صادق آئے گی کیونکہ اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اخص کی نقیض عین اخص ہے لہذا اعم کی نقیض اگر عین اخص کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو اس طرح نقیض اخص

کے ساتھ صادق نہیں آتی ہے) تو نقیضین کا ارتقاء لازم آئے گا جو محال ہے اور جب اعم کی نقیض عین اخص کے ساتھ صادق آئے تو عین اخص لاجمالہ عین اعم کے بغیر صادق آئے گا اس لئے کہ اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ اعم کی نقیض عین اعم ہے لہذا عین اخص اگر عین اعم کے ساتھ بھی صادق آئے۔ جس طرح نقیض کے ساتھ صادق آتی ہے) تو نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا جو محال ہے لہذا عین اخص، عین اعم کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ اخص کا کوئی فرد بھی اعم کے بغیر صادق نہیں آتا ہے۔

قولہ کما تقول:۔ اس عبارت سے مذکورہ بالا دلیل کو مثال کے ذریعہ یہ سمجھا گیا ہے کہ مثلاً انسان و حیوان میں انسان اخص اور حیوان اعم ہے اور اعم کی نقیض یعنی لاجیوان اخص اور اخص کی نقیض لاجنسان اعم ہے لہذا لاجیوان جس فرد پر صادق آئے گا اس پر لاجنسان بھی صادق آئے گا اس لئے کہ اگر لاجنسان صادق نہ آئے تو انسان لاجیوان کے ساتھ لاجمالہ صادق آئے گا کیونکہ انسان بھی اگر صادق نہ آئے تو ارتقاء نقیضین لازم آئے گا اس لئے کہ لاجنسان کی نقیض انسان ہے لہذا لاجیوان اگر انسان کے ساتھ صادق نہ آئے تو انسان کے ساتھ لاجمالہ صادق آئے گا اس لئے کہ اگر انسان کے ساتھ بھی صادق نہ آئے تو نقیضین کا ارتقاء لازم آئے گا جو محال ہے اور جب لاجیوان، انسان کے ساتھ صادق آئے گا تو انسان لاجمالہ حیوان کے بغیر صادق آئے گا اس لئے کہ اگر حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا کیونکہ لاجیوان کی نقیض حیوان ہے تو اگر انسان (لاجیوان کی طرح) حیوان کے ساتھ بھی صادق آئے تو نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا جو محال ہے لہذا انسان، حیوان کے بغیر صادق آئے گا اور یہ محال ہے کیونکہ انسان کا کوئی فرد بھی حیوان کے بغیر صادق نہیں آتا ہے۔

أَمَّا الثَّانِي فَلَا تَلْزَمُ لِمَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَعْمِ لَصَدَقَ نَقِيضُ الْأَعْمِ عَلَى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِيضُ الْأَخْصِ فَيَصْدُقُ حِينَ الْأَخْصِ عَلَى كُلِّ الْأَعْمِ بَعْضُ النَّقِيضَيْنِ وَهُوَ مُحَالٌ فَلَيْسَ كُلُّ لَانِسَانٍ لَاحْيَوَانًا وَلَا لَكُلِّ لَانِسَانٍ لَاحْيَوَانًا وَيَنْعَكُسُ إِلَى كُلِّ حَيَوَانٍ لَانِسَانٌ أَوْ نَقُولُ اِلْتِصَاقُ ثَبَاتِ كُلِّ نَقِيضِ الْأَعْمِ نَقِيضُ الْأَخْصِ فَلَوْ

كَانَ كُلُّ نَقِيضٍ لَأَخْصٍ نَقِيضُ الْأَعْمِ لَكَانَ النَّقِيضَانِ مَتَسَاوَيْنَيْنِ فَيَكُونُ الْعَيْنَانِ مَتَسَاوَيْنَيْنِ هَذَا اخْلَفْتُ

ترجمہ:۔ اور لیکن امر ثانی تو اس لئے کہ اگر صادق نہ ہو ہمارا قول یس کل ما صدق علیہ نقیض الاخص یصدق علیہ نقیض لاعم تو اعم کی نقیض ہر اس فرد پر صادق ہوگی جس پر اخص کی نقیض صادق آئے پس اخص کا عین عکس نقیض کے طور پر کل اعم پر صادق آئے گا اور وہ محال ہے لہذا انسان لاجیوان نہیں ورنہ انسان، لاجیوان ہوگا جو کل حیوان انسان کی طرف منعکس ہوگا۔ ہم بول بھی کہیں گے یہ بات ثابت ہے کہ ہر اعم کی نقیض اخص کی نقیض ہے اب اگر اخص کی نقیض اعم کی نقیض ہو جائے تو دونوں نقیضین متساوی ہونگی پس دونوں عین بھی متساوی ہوں گی یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح:۔ قولہ اما الثانی:۔ یہ دلیل ہے دعویٰ دوم کی کہ جس فرد پر خاص کی نقیض صادق آئے اس پر عام کی نقیض بھی کلیتہً صادق نہ آئے گی خلاصہ یہ کہ اس فرد پر اگر عام کی نقیض بھی کلیتہً صادق آئے تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو عین اعم پر عین اخص کا کلیتہً صادق آنا لازم آئے گا جو خلاف مفروض ہے کیونکہ ہر قضیہ کے لئے عکس نقیض لازم ہوتا ہے چنانچہ ہر انسان، لاجیوان نہیں مثلاً فرس لاجنسان ہے لیکن لاجیوان نہیں اور اگر ہر انسان لاجیوان ہو جائے تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو لازم آئے گا کہ ہر حیوان، انسان ہو جائے یعنی کل لاجنسان لاجیوان صادق نہیں کیونکہ اگر وہ صادق ہو تو اگر اس کا عکس نقیض کیا جائے تو یوں کہا جائے گا کہ حیوان انسان۔ ظاہر ہے وہ مراحۃً باطل ہے کیونکہ حمار حیوان ہے لیکن انسان نہیں۔

قولہ بعکس النقیض:۔ عکس نقیض کا ایک معنی حکماء متقدمین کا ہے اور دوسرا حکماء متاخرین کا اور یہاں اس کا وہ معنی مراد ہے جس کو حکماء متقدمین نے بیان کیا ہے کہ قضیہ کے دونوں طرف کی نقیض کو صدق و کف کی بقا کے ساتھ بدل دینے کو عکس نقیض کہا جاتا ہے۔ اس تقدیر پر موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہوتا ہے اسی وجہ سے کل لاجنسان لاجیوان کا عکس نقیض کل حیوان انسان بیان کیا گیا ہے۔

قولہ او نقول :- دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے لئے تین دلیلیں بیان کی جاتی ہیں جن میں سے پہلی دلیل ماقبل میں گذری دوسری دلیل یہ ہے کہ جس فرد پر اخص کی نفی صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر اعم کی نفی بھی صادق آئے اس لئے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اخص کی نفی پر اس فرد پر صادق آتی ہے جس پر اعم کی نفی صادق آتی ہے تو اگر اعم کی نفی بھی پر اس فرد پر صادق آئے جس پر اخص کی نفی صادق آتی ہے تو دونوں نفیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہو جائیں گی اس لئے کہ تساوی میں بنائیت سے تصادق کلی ہوتا ہے اور وہ یہاں موجود ہے اور جب دونوں نفیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہوں گی تو ان کے عین بھی لاجمالہ متساوی ہوں گے کیونکہ متساوی کی نفیض بھی متساوی ہوتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ مفروض دونوں عین کا اعم و اخص مطلق ہونا ہے خلاصہ یہ کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اعم کی نفیض اخص کی نفیض ہوتی ہے تو اگر ہر اخص کی نفیض بھی اعم کی نفیض ہو جائے تو دونوں نفیضیں ایک دوسرے کے متساوی ہو جائیں گی جب کہ یہ گذر چکا ہے کہ متساوی کی نفیض بھی متساوی ہوتی ہے تو دونوں عین کا متساوی ہونا لازم آئے گا جو مفروض کے خلاف ہے۔

اَوْنَقُولُ الْعَامُّ صَادِقٌ عَلَى بَعْضِ نَقِیْضِ الْاَخْصِ تَحْقِیْقًا لِلْعُمُوْمِ فِیْلِسْ بَعْضُ نَقِیْضِ الْاَخْصِ نَقِیْضُ الْاَعْمِ بَلْ عِیْنُهُ

ترجمہ :- یا ہم کہیں گے کہ عام صادق ہے اخص کی نفیض کے بعض پر عموم برقرار رکھتے ہوئے پس اخص کی نفیض کا بعض اعم کی نفیض نہ ہوگا بلکہ اس کا عین ہوگا۔

تشریح :- قولہ او نقول :- دعویٰ دوم کو ثابت کرنے کے لئے یہ تیسری دلیل ہے کہ دو عینوں میں چونکہ عموم و خصوص مطلق کی نسبت مفروض ہے اس لئے عین عام بعض نفیض خاص پر صادق ہے اور بعض نفیض خاص نفیض عام نہ ہوگی بلکہ عین عام ہوگی چنانچہ کل انسان حیوان میں نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے اس لئے بعض انسان حیوان میں عین عام یعنی حیوان بعض نفیض خاص مثلاً فرس پر صادق ہوگی لہذا بعض نفیض خاص مثلاً فرس نفیض عام یعنی لایحوان نہ ہوگی بلکہ

میں عام یعنی حیوان ہوگی کیونکہ فرس افراد حیوان کا ایک فرد ہے۔

وَفِیْ قَوْلِهِ لَصَدَقَ نَقِیْضُ الْاَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْاَعْمِ مِنْ غَیْرِ عَكْسٍ تَسَامُحًا لِّجَعْلِ الدَّعْوَى جُزْءًا مِنَ الدَّلِیْلِ وَهُوَ مُصَادِقٌ لِّاَعْلَى الْمَطْلُوْبِ

ترجمہ :- اور مصنف کے قول لَصَدَقَ نَقِیْضُ الْاَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْاَعْمِ مِنْ غَیْرِ عَكْسٍ تَسَامُحًا لِّجَعْلِ الدَّعْوَى جُزْءًا مِنَ الدَّلِیْلِ بنانے کی بناء پر جو مصادرہ علی المطلوب ہے۔

تشریح :- قولہ وفی قولہ :- شارح نے مصنف کے قول لَصَدَقَ نَقِیْضُ الْاَخْصِ عَلَى كُلِّ مَا یَصْدُقُ عَلَيْهِ نَقِیْضُ الْاَعْمِ مِنْ غَیْرِ عَكْسٍ تَسَامُحًا لِّجَعْلِ الدَّعْوَى جُزْءًا مِنَ الدَّلِیْلِ بنانے کی بناء پر جو مصادرہ علی المطلوب ہے کہ ان کے اس قول میں تسامح ہے کیونکہ دعویٰ کو یہاں دلیل کا جزو بنایا گیا ہے کیونکہ دلیل میں یہ کہا گیا ہے کہ خاص کی نفیض عام کی نفیض برکتہ صادق آتی ہے جب کہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ خاص کی نفیض عام کی نفیض سے عام ہوتی ہے اور دعویٰ چونکہ دلیل پر موقوف ہوتا ہے اس لئے دلیل دعویٰ پر موقوف ہوتی اسی کو مصادرہ علی المطلوب کہا جاتا ہے۔

سوال مصادرہ خطا کو کہا جاتا ہے اس کو تسامح سے کیوں تعبیر کیا گیا؟ جواب تسامح کہتے ہیں عبارت میں عدم احتیاط کو اور عدم احتیاط اگرچہ خطا نہیں لیکن کبھی مفسر الی الخطاء ہوتا ہے اور کبھی مفسر الی خلاف اولیٰ۔ اس امر کو تسامح سے تعبیر کرنے میں سوا ادب سے احتراز مقصود ہے

اَلْاَمْرَانِ اللَّذَانِ بَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ مِنْ وَجْهِ لَیْسَ بَيْنَ نَقِیْضِهِمَا عُمُوْمٌ اَصْلًا اِیْ لَا مُطْلَقًا وَلَا مِنْ وَجْهِ لَیْنٍ هَذَا الْعُمُوْمُ اِیْ الْعُمُوْمُ مِنْ وَجْهِ تَحْقِیْقٍ بَيْنَ عَيْنِ الْاَعْمِ مُطْلَقًا وَنَقِیْضِ الْاَخْصِ وَلَیْسَ بَيْنَ نَقِیْضِهِمَا عُمُوْمٌ لَا مُطْلَقًا وَلَا مِنْ وَجْهِ لَیْنٍ اَمَّا تَحْقِیْقُ الْعُمُوْمِ مِنْ وَجْهِ بَيْنَهُمَا فَلَا نَقِیْضَ اَصْدَاقَانِ فِیْ اَخْصٍ اٰخَرٍ وَیَصْدُقُ الْاَعْمُ بِدَوْنِ نَقِیْضِ الْاَخْصِ فِیْ ذَلِكِ الْاَخْصِ وَبِالْعَكْسِ فِیْ نَقِیْضِ الْاَعْمِ كَالْحِیَوَانِ وَالْاِنْسَانِ فَانْهَمَا یَجْتَمِعَانِ فِی الْفَرَسِ وَالْحِیَوَانِ یَصْدُقُ بِدَوْنِ الْاِنْسَانِ

فِي الْإِنْسَانِ وَالْإِنْسَانُ بَدْوٍ الْحَيَوَانِ فِي الْحَيَاةِ وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ بَيْنَ تَقْيِضٍ وَمَا عُمُومٌ أَمَلًا
فَلْتَبَيِّنَ الْكُلَّ بَيْنَ تَقْيِضٍ أَلْعَمُّ وَعَيْنُ الْإِنْفِصَالِ مَتَاعٍ مَدْقُ قَهْمًا عَلَى شَيْءٍ فَلَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا
عُمُومٌ أَمَلًا

ترجمہ: — اور ان دونوں امور کے درمیان عموم من وجہ ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا یعنی نہ عموم مطلقاً ہوتا ہے اور نہ عموم من وجہ کیونکہ یہ عموم یعنی عموم من وجہ متحقق ہے عین اعم مطلق اور نقیض اخص کے درمیان اور ان کی نقیضوں کے درمیان نہ عموم مطلق ہے اور نہ عموم من وجہ لیکن ان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کا متحقق ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ دونوں اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم صادق ہے نقیض آخر کے بغیر اس اخص میں اور اس کا عکس ہے نقیض اعم میں جیسے حیوان اور لا انسان کہ وہ دونوں فرس میں جمع ہیں اور حیوان صادق ہے لا انسان کے بغیر انسان میں اور لا انسان صادق ہے حیوان کے بغیر جماد میں اور لیکن یہ بات کہ ان کی نقیضوں میں بالکل عموم نہیں تو اس لئے ہے کہ تباین کلی ہے نقیض اعم اور عین اخص میں جو بہ متمنع ہونے ان کے صادق کے شئی واحد پر لیکن ان کے درمیان عموم بالکل نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: — قولہ والامران:۔ یعنی وہ دو کلی کہ جن کے درمیان من وجہ کی نسبت ہے ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت عموم قطعاً لزومی طور پر نہیں ہوتی البتہ کبھی عموم من وجہ کی نسبت ہو سکتی ہے اور کبھی تباین کلی کی۔ اول جیسے نقشہ ذیل میں حیوان و ابیض کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ حجر اسود پر لا حیوان و لا ابیض دونوں صادق ہیں اور حجر ابیض پر لا حیوان صادق ہے لا ابیض نہیں کیونکہ حجر ابیض، ابیض ہے لا ابیض نہیں اور کوپر لا ابیض صادق ہے لا حیوان نہیں کیونکہ کوپر حیوان ہے لا حیوان نہیں لیکن دوم جیسے نقشہ ذیل میں حیوان و لا انسان کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ فرس پر حیوان اور لا انسان دونوں صادق ہیں اور زید پر حیوان صادق ہے

لا انسان نہیں کیونکہ زید انسان ہے لا انسان نہیں اور حجر پر لا انسان صادق ہے حیوان نہیں لیکن ان کو ان کی نقیض لا حیوان اور انسان کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہے کیونکہ انسان جس فرد پر صادق ہے اس پر لا حیوان نہیں بلکہ حیوان صادق آتا ہے اسی طرح لا حیوان جس فرد پر صادق آتا ہے اس پر انسان صادق نہیں آتا۔



قولہ لا ان حدان العموم:۔ عموم چونکہ ماقبل میں دو مذکور ہیں ایک عموم مطلق اور دوسرا عموم من وجہ اور عموم من وجہ ان دونوں میں زیادہ قریب ہے اس لئے ہذا اسم اشارہ سے عموم من وجہ پر دلایا گیا۔ اس عبارت سے دعویٰ مذکور کی دلیل دی گئی ہے۔ اس دعویٰ میں دو امر مذکور ہیں ایک یہ کہ عین اعم مطلق اور نقیض اخص کے درمیان نسبت عموم من وجہ کی ہے دوسرا یہ کہ عین اعم مطلق اور نقیض اخص کی نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں ہے نہ عموم مطلق ہے اور نہ عموم من وجہ امر اول کی دلیل اما تحقق العموم الخ سے اور امر دوم کی دلیل اما انہ لا یكون الخ سے آگے مذکور ہے قولہ اما تحقق العموم۔ دعویٰ مذکور میں امر اول کی یہ دلیل ہے کہ عین اعم مطلق اور نقیض اخص کے درمیان عموم من وجہ اس لئے ہے کہ دونوں اخص آخر میں صادق ہیں اور اعم صادق ہے اس اخص پر نقیض آخر کے بغیر اور اس کا برعکس ہے نقیض اعم میں چنانچہ حیوان و لا انسان دونوں کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ فرس میں دونوں جمع ہیں اور لا انسان یعنی زید میں حیوان صادق ہے لا انسان نہیں اور جماد یعنی حجر میں لا انسان صادق ہے حیوان نہیں نقشہ ذیل میں دیکھئے۔



قولہ واما انہ لا یكون:۔ اردو میں عین اعم مطلق اور نقیض اخص کی نقیضوں کے درمیان عموم قطعاً زونی طور پر نہیں ہوگا کیونکہ ان دونوں کی نقیض یعنی نقیض اعم اور عین اخص کے درمیان تباین کلی کی نسبت ہوتی ہے اس لئے شئی واحد پر دونوں کا ایک ساتھ صادق ہونا محال ہے یعنی لاجیوان نہ افراد انسان پر صادق آئے گا اور نہ انسان افراد لاجیوان پر صادق آئے گا جیسا کہ نقشہ مذکور بالا میں ہے۔

وَأَنشَأُ قِدَّ التَّبَايُنِ بِالْكَلِمَةِ لِأَنَّ التَّبَايُنَ قَدْ يَكُونُ جُزْئِيًّا وَهُوَ صِدْقُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَفْهُومَيْنِ بِلَا وَنِ الْآخَرِ فِي الْجُمْلَةِ فَهَذَا جَعَلَ إِلَى سَائِلَتَيْنِ جُزْئِيَّتَيْنِ كَمَا أَنَّ مَرْجِعَ التَّبَايُنِ الْكَلِمَةُ سَائِلَتَانِ كَلِمَتَانِ

ترجمہ:۔ اور تباین کو کلی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا ہے کہ تباین کلی کبھی جزئی ہوتا ہے اور وہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہونا ہے پس اس کا مرجع دو سائبہ جزئیہ کی طرف ہے جیسے تباین کلی کا مرجع دو سائبہ کلیہ ہیں۔

تشریح:۔ قولہ واما قید:۔ یہ جواب ہے اس سوال کا کہ تباین کو کلی کے ساتھ کیوں مقید کیا گیا؟ جب کہ تباین کی ایک قسم تباین جزئی بھی ہے۔ جواب یہ کہ تباین کو کلی کے ساتھ اس لئے مقید کیا گیا کہ اگر اس کو مطلق رکھا جائے تو مذکورہ دونوں امور کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہ ہونے کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا کیونکہ تباین جزئی کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی تباین کلی کے ضمن میں اسی وجہ سے تباین کو کلی کے ساتھ مقید کیا گیا کہ جب تباین کلی ثابت ہو جائے تو عموم کی بالکل نفی ہو جائے گی اور یہ کہنا صحیح ہو جائے گا کہ لیس بئیں نقیضینہا عموم اصلاً

قولہ قد یكون جزئياً:۔ یعنی تباین جزئی کہتے ہیں دو کلیوں میں سے ہر ایک کا دوسری کلی کے بغیر فی الجملہ صادق آنے کو اور فی الجملہ سے مراد عام ہے کہ کلیتہ ہو یا جزئیہ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے کسی فرد پر صادق نہ آئے چنانچہ مومن و کافر میں سے کوئی بھی ایک دوسرے کے کسی فرد پر صادق نہیں آتا اور جزئیہ یعنی دو کلیوں میں سے ہر ایک دوسری کلی کے بعض فرد پر صادق آئے اور بعض پر صادق نہ آئے چنانچہ انسان و ابیض میں سے ہر ایک کا لے ہاتھی پر صادق نہیں آتا اور گورے انسان پر صادق آتا ہے۔

قولہ فہم جعلہ:۔ تباین کلی کا مرجع جس طرح دو سائبہ کلیہ ہیں اسی طرح تباین جزئی کا مرجع دو سائبہ جزئیہ ہیں چنانچہ انسان و حجر کے درمیان تباین کلی ہے اس کا ایک قضیہ جس طرح سائبہ کلیہ یعنی لاشی من الانسان حجر اور دوسرا قضیہ سائبہ کلیہ یعنی لاشی من الحجر بالانسان ہیں اسی طرح انسان و ابیض کے درمیان تباین جزئی ہے اس کا ایک قضیہ سائبہ جزئیہ یعنی بعض الانسان لیس بابیض جیسے حبشی اور دوسرا قضیہ سائبہ جزئیہ بعض الانسان لیس بالناس جیسے سفید برف ہیں۔

وَالْتَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ أَمَّا مَعْمُومٌ مِنْ وَجْهِ تَبَايُنِ كَلِمَةٍ لِأَنَّ الْمَفْهُومَيْنِ إِذَا لَمْ يَتَصَادَقَا فِي بَعْضٍ مَصْرُوفٍ فَإِنَّ لَمْ يَتَصَادَقَا فِي صُورَةٍ أَصْلًا فَهُوَ التَّبَايُنُ الْكَلِمِيُّ وَالْآلَا فَاَلْعُومُ مِنْ وَجْهِ فَلَمَّا صَدَقَ التَّبَايُنُ الْجُزْئِيُّ عَلَى الْعُمُومِ مِنْ وَجْهِ وَعَلَى التَّبَايُنِ الْكَلِمِيِّ لَا يَلْزَمُ مِنْ تَحَقُّقِ التَّبَايُنِ الْجُزْئِيِّ أَنَّهُ لَا يَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ أَصْلًا

ترجمہ:۔ اور تباین جزئی آیا عموم من وجہ ہے یا تباین کلی کیونکہ دو مفہوم جب صادق نہ ہوں بعض صورتوں میں یا تو وہ کسی صورت میں بھی صادق نہ ہوں گے پس وہ تباین کلی ہے ورنہ پس عموم من وجہ ہے تو جب تباین کلی، عموم من وجہ اور تباین کلی پر صادق ہے تو تباین جزئی کے تحقق سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ ان کے درمیان بالکل عموم نہ ہو۔

تشریح:۔ قولہ والتباین الجزئی:۔ یہ تفصیل ہے تباین جزئی کے معنی صریحاً واحد الجزئی

جو ماقبل میں گذرا۔ کیونکہ دو مفہوموں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر فی الجملہ صادق ہوتا ہے
ہے کہ وہ دونوں مفہوم شئی واحد پر بالکل ہی صادق نہیں یا کچھ صادق ہیں بتقدیر اول تباین کلی ہے
اور بتقدیر دوم عموم من وجہ۔

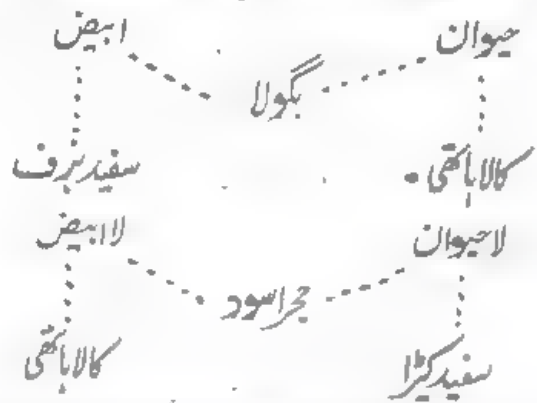
قولہ فلما صدق: یہ خلاصہ ہے دلیل مذکور کا کہ تباین کلی کے بجائے اگر تباین جزئی
کہا جائے تو اس کے تحقق سے "عموم نہ ہونے" کا دعویٰ ثابت نہ ہوگا کیونکہ تباین جزئی کی ایک قسم عموم من
وجہ بھی ہے جس میں دو کلیوں کے درمیان تصادق ہوتا ہے

فَأَنَّ قُلْتَ الْحُكْمُ بَيْنَ الْحُكْمِ مِنْ شَيْءٍ مِنْ وَجْهِ لَيْسَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ أَصْلًا بِاطِلَ لَابِتِ
الْحَيَوَانَ أَعْمُومٌ مِنَ الْأَبْيَضِ مِنْ وَجْهِ وَبَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ فَنَقُولُ الْمُرَادُ مِنْهُ أَنَّهُ
لَيْسَ يَلِزُ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ فَيَنْدَفِعُ الشَّكَلُ أَوْ نَقُولُ يُوقَالُ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا
عُمُومٌ لَا فَادَ الْعُمُومُ فِي جَمِيعِ الصُّوَرِ لِأَنَّ الْحُكْمَ الْمُرَادَ فِي هَذِهِ الْفَرْقِ أَنْ يَكُونَ كَلِمَاتُ
فَإِذَا قَالَ لَيْسَ بَيْنَ تَقْيِضِهِمَا عُمُومٌ أَصْلًا كَانَتْ فَعَالًا لِجَوَابِ الْكَلِمَةِ وَتَحَقُّقِ الْعُمُومِ فِي
بَعْضِ الصُّوَرِ لَا يَتَأَيَّدُ

ترجمہ: پس اگر آپ کہیں کہ یہ حکم کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان عموم بالکل نہیں
باطل ہے کیونکہ حیوان، ابیض سے اعم من وجہ ہے اور ان کی نقیضوں کے درمیان عموم من وجہ ہے
تو ہم کہیں گے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم لازم نہیں آتا۔ تو اشکال ہوتا رہا
یا ہم کہیں گے کہ اگر مصنف یہ کہتے کہ ان کی نقیضوں کے درمیان عموم ہے تو وہ تمام صورتوں میں عموم کے ہونے کا
فائدہ دیتا کیونکہ اس فن کے احکام کلیات ہوتے ہیں اور جب مصنف نے کہا کہ ان کی نقیضوں کے درمیان
عموم بالکل نہیں تو وہ رفع ایجاب کلی ہو گیا اور بعض صورتوں میں عموم کا تحقق اس کے منافی نہیں۔

تشریح: قولہ فان قلت: یہ اعتراض ہے دلیل مذکور پر کہ یہ حکم لگانا کہ اعم من وجہ کی
نقیضوں کے درمیان بالکل عموم نہیں باطل ہے کیونکہ حیوان و ابیض کے درمیان عموم من وجہ ثابت

ہے کیونکہ گولا میں حیوان و ابیض دونوں صادق ہیں کیونکہ کالا ہاتھی میں حیوان صادق ہے ابیض نہیں
ورسید برف پر ابیض صادق ہے حیوان نہیں لیکن ان کی نقیضوں یعنی لا حیوان و لا ابیض کے لیمان
بھی عموم من وجہ کی نسبت ہے اس لئے کہ حجر اسود پر لا حیوان صادق آتا ہے اور لا ابیض بھی لیکن سفید
پر لا حیوان صادق آتا ہے لا ابیض نہیں اور کالا ہاتھی پر لا ابیض صادق ہے لا حیوان نہیں نقشہ
ذیل میں دیکھئے۔



قولہ فنقول: جواب اعتراض مذکور کے دو ہیں یہ اس کا پہلا جواب ہے کہ نقیضوں کے درمیان
عموم نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ عموم لازم نہیں آتا یعنی جس طرح دو عینوں کے درمیان ہے اسی طرح انکی نقیضوں
کے درمیان لازم نہیں آتا لہذا البتہ عموم بھی ہو سکتا ہے اور کبھی نہیں لہذا نفی یہاں صرف لزوم کی ہے عموم کی نہیں۔
قولہ اؤ نقول: یہ دوسرا جواب ہے کہ دلیل میں اگر بین نقیضہما عموم کہا جائے تو تمام
مادوں میں عموم لازم ہوگا کیونکہ اس فن کے احکام کلیات ہوتے ہیں جو عموم کو مستلزم ہیں تو جب لیس
بین نقیضہما عموم اصلاً کہا جائے تو ایجاب کلی مذکور کا رفع ہو جائیگا۔ اور ظاہر ہے بعض مادے میں
عموم کا تحقق اس کا منافی نہیں۔

خلاصہ یہ کہ ان دونوں کی نقیضوں کے درمیان عموم کی نسبت کا دعویٰ موجبہ کلیہ کا دعویٰ ہے
توجب اس کا سلب واقع ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا پس وہ سلبہ جزئیہ ہو گیا اور اس کا صدق
موجبہ جزئیہ کے صدق کے منافی نہیں لہذا لاینا فیہ میں ضمیر منصوب کا مرجع رفع ہوا یعنی لاینا فی
رفع الایجاب الکلی

نَعْمَ كَمَا تَبَيَّنَ وَمَا ذَكَرَهُ النَّبِيَّةُ بَيْنَ تَقْيِضِ أَمْرَيْنِ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ مِنْ وَجْهِ بَلْ تَبَيَّنَ عَدَمُ

النسبة بالعموم وهو يصدق ذلك

ترجمہ: — ہاں مصنف نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے ایسے دو امور کہ جن کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے، ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ نسبت بالعموم کا عدم ظاہر ہوتا ہے حالانکہ مصنف بیان نسبت کے درپے ہیں۔

تشریح: — قولہ لعملم یتین:۔ اس عبارت سے مصنف کے قول میں ایک نقص کا اعتراف ہے کہ یہاں پر اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا مقصود ہے۔ اور مصنف نے عموم من وجہ کی نسبت کوئی معین نسبت ثابت نہیں ہوتی میر سید شریف نے مصنف کی جانب سے یہ معذرت بیان کیا ہے کہ تباین کلی سے مصنف نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہے جو کبھی تباین کلی کے ضمن میں متحقق ہوتا ہے اور کبھی عموم من وجہ کے ضمن میں

فَاعْلَمْ أَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا الْبَيِّنَةُ الْجُزْئِيَّةُ لِأَنَّ الْعَيْنَيْنِ إِذَا كَانَتْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَعِيْثٌ يَصْدُقُ بِلَا وَ
الْآخَرُ كَانَ النِّقِیْضَانِ أَيْضًا كَذَلِكَ وَلَا يَنْبَغِي بِالْبَيِّنَةِ الْجُزْئِيَّةِ إِلَّا هَذَا الْقَدْرُ

ترجمہ: — پس آپ جانیں کہ ان دونوں کے درمیان مباینیت جزئیہ کی نسبت ہے کیونکہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک بدولت آخر صادق ہے تو دونوں نقیضیں بھی ایسی ہی ہوں گی اور مباینیت جزئیہ سے ہماری مراد صرف یہی ہے۔

تشریح: — قولہ فاعلم:۔ اس عبارت سے اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت بیان کی جاتی ہے کہ ان کے درمیان نسبت تباین جزئی کی ہے کیونکہ جب دو عینوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر صادق ہوگی اور اسی کو تباین جزئی یا مباینیت جزئیہ کہا جاتا ہے۔ سوال ماقبل میں گذرا کہ دو کلیوں کے درمیان مذکورہ چار نسبتیں ہوں گی اور یہاں یہ بیان کیا گیا کہ اعم من وجہ کی نقیضوں کے درمیان نسبت مباینیت جزئیہ کی ہوگی جب کہ یہ ان مذکورہ نسبتوں کے علاوہ ہے جو اب مباینیت جزئیہ مذکورہ چاروں

نسبتوں کے علاوہ کوئی مستقل نسبت نہیں بلکہ تباین کلی اور عموم من وجہ میں داخل ہے جیسا کہ گذرا۔

وَنَقِیْضَا التَّبَیِّنَاتِ مَتَبَیِّنَاتٌ جُزْئِيًّا لِأَنَّهُمَا إِذَا كَانَتْ يَصْدُقُ قَامَا عَلَى شَيْءٍ كَالْإِنْسَانِ وَالْإِنْسَانِ وَالْإِنْسَانِ
الْمُصَادِقِينَ عَلَى الْجَمَادِ وَلَا يَصْدُقُ كَالْإِنْسَانِ وَالْإِنْسَانِ وَلَا يَصْدُقُ عَلَى شَيْءٍ مِّمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ
يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ وَالْعَكْسُ وَإِذَا مَا كَانَ يَحْتَقِقُ التَّبَیِّنُ الْجُزْئِيَّ بَيْنَهُمَا إِذَا كَانَتْ يَصْدُقُ قَامَا عَلَى
شَيْءٍ أَصْلًا كَانَ بَيْنَهُمَا تَبَیِّنٌ كَلِّيٌّ فَيَحْتَقِقُ التَّبَیِّنُ الْجُزْئِيَّ بَيْنَهُمَا قَطْعًا وَإِذَا كَانَتْ يَصْدُقُ قَامَا عَلَى شَيْءٍ
كَانَتْ بَيْنَهُمَا تَبَیِّنٌ جُزْئِيٌّ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنَ التَّبَیِّنَاتِ يَصْدُقُ مَعَ نَقِیْضِ الْآخَرِ فَيَصْدُقُ كُلُّ
وَاحِدٍ مِّنْ نَّقِیْضِهِمَا أَبَدًا وَنَقِیْضُ الْآخَرِ فَالتَّبَیِّنُ الْجُزْئِيٌّ لَا زِمَّ جُزْمًا

ترجمہ: — اور متباینین کی نقیضیں متباینین ہوتی ہیں تباین جزئی کیونکہ وہ دونوں یا تو ایک سب کچھ کسی شے پر صادق ہوں گی جیسے الانسان والا فرس جو دونوں جماد پر صادق ہیں یا دونوں صادق نہ ہوں گی جیسے لا وجود ولا عدم کہ کوئی شے نہیں جس پر لا وجود صادق آئے اس پر لا عدم بھی صادق آئے اور اس کا برعکس اور جو بھی ہو تباین جزئی ان دونوں کے درمیان متحقق ہوگا اس صورت میں جب کہ وہ کسی شے پر صادق ہوں ان میں تباین جزئی ہوگا کیونکہ متباینین میں سے ہر ایک نقیض آخر کے ساتھ صادق ہے تو ان کی نقیضوں میں سے ہر ایک نقیض آخر کے بغیر صادق ہوگا پس تباین جزئی یقیناً لازم ہوگا۔

تشریح: — قولہ ونقیضها:۔ مذکورہ بالا چاروں نسبتوں میں آخری نسبت تباین ہے ہر ایک کلی کو جو متباین کہا جاتا ہے ان کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ جن دو کلیوں کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہو ان کی نقیضوں کے درمیان نسبت کبھی تباین کلی کی ہوتی ہے اور کبھی عموم من وجہ کی لیکن تباین کلی کی جیسے موجود و معدوم کہ ان کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لا موجود ولا معدوم کے درمیان بھی نسبت تباین کلی کی ہے لیکن عموم من وجہ جیسے الانسان و حجر کہ ان کے درمیان نسبت تباین کلی کی ہے اور ان کی نقیضوں یعنی لا انسان ولا حجر کے درمیان بھی نسبت عموم من وجہ کی ہے کیونکہ فرس پر لا انسان صادق ہے اور لا حجر بھی لیکن حجر سود پر لا انسان صادق ہے لا حجر نہیں کہ وہ حجر ہے اور

زید پر لاجر صادق ہے لا انسان نہیں کیونکہ وہ انسان ہے اور ما قبل میں چونکہ مذکور ہے کہ مابین جزئیہ
کبھی تباین کلی کے ضمن میں ہوتی ہے اور کبھی عموم من وجب کے ضمن میں اسی وجہ سے کلی طور پر یہ کہہ دیا گیا
کہ متباینین کی نقیضوں کے درمیان مابینت جزئیہ ہوتی ہے وہ ہر حال میں قائم ہے۔

قولہ لاق کل واحد:۔ یہ علت ہے نقیضوں کے درمیان مابینت جزئیہ ہونے کی کہ
ان کے درمیان مابینت جزئیہ اس لئے ہوتی ہے کہ متباینین میں سے ہر ایک دوسرے کے نقیض کے
ساتھ صادق آتا ہے یعنی انسان، لافرس کے ساتھ صادق آتا ہے اور فرس، لا انسان کے ساتھ لہذا لافرس
بدون لا انسان موجود ہوگا اور لا انسان بدون لافرس موجود ہوگا لہذا نقیضوں میں سے ہر ایک
بدون آخر موجود ہوگا اسی کو مناسب جزئیہ کہا جاتا ہے۔

وقد ذکر فی المتن ہنہما لا یحتاج الیہ وترک ما یحتاج الیہ اما الاول فاذت قید فقط بعد قولہ
ضرورة صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر اذ لا طائل تحته واما الثاني فلان وجب
ان یقول ضرورة صدق کل واحد من المتباینین مع نقیض الآخر لانت التباين الجزئی بین
النقیضین صدق کل واحد منہما بدون الآخر لصدق واحد منہما بدون الآخر وليس
یلزم من صدق احد الشئین مع نقیض الآخر صدق کل واحد من النقیضین بدون الآخر
فلترک لفظ کل ولا بد منہ

ترجمہ:۔ اور متن میں یہاں غیر ضروری چیز کو بیان کیا گیا اور ضروری چیز کو چھوڑ دیا گیا لیکن
اول تو اس لئے کہ قید فقط مصنف کے قول ضرورة صدق احد المتباینین مع نقیض الآخر کے بعد ناگہان ہے
جس کا کوئی فائدہ نہیں لیکن دوم تو اس لئے کہ مصنف کو یہ کہنا ضروری تھا ضرورة صدق کل واحد من
المتباینین مع نقیض الآخر کیونکہ تباین جزئی دو نقیضوں کے درمیان ان دونوں میں سے ہر ایک کا صادق ہونا ہے دوسرے
کے بغیر کہ ان میں سے ایک کا صادق ہونا دوسرے کے بغیر اور لازم نہیں آتا دوشی میں سے ایک کے نقیض آخر کیا تہ صادق نہ ہے
نقیضوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا تو مصنف نے لفظ کل کو چھوڑ دیا حالانکہ اس کا ذکر ضروری ہے۔

تشریح:۔ قولہ وقد ذکر:۔ شارح نے مصنف کے قول ضرورة صدق احد المتباینین مع
نقیض الآخر میں یہ نقص بیان کیا ہے کہ متن میں جو چیز غیر ضروری ہے اس کو بیان کیا گیا ہے اور جو چیز
ضروری ہے اس کو چھوڑ دیا گیا ہے اور اس لئے کہ یہاں پر لفظ فقط کو بیان کیا گیا ہے جب کہ اس
کے ذکر سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے اور دوم اس لئے کہ لفظ واحد سے پہلے لفظ کل کا ذکر
لازم تھا جس کو چھوڑ دیا گیا ہے کیونکہ دوشی میں سے ہر ایک کا نقیض آخر کے ساتھ صادق آنے سے
نقیضوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر صادق آنا لازم نہیں آتا

وانت تعلم ان الدعوی ثبت بجملة المقدمات القائلة بان كل واحد من المتباینین
یصدق مع نقیض الآخر لانه یصدق كل واحد من النقیضین بدون الآخر وهو البایة
الجزئیة فباقی المقدمات مستدل

ترجمہ:۔ اور آپ جانتے ہیں کہ دعوی صرف اس مقدمہ سے ثابت ہو جاتا ہے کہ کل
من المتباینین یصدق مع نقیض الآخر کیونکہ اس وقت نقیضوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر
صادق آئے گا اور وہ مابینت جزئیہ ہے پس باقی مقدمات بیکال ہیں۔

تشریح:۔ قولہ وانت تعلم:۔ مصنف کو ایک طرح کا یہ مشورہ ہے کہ دعوی کو
دبتباینین کی نقیضوں کے درمیان تباین جزئی ہوتا ہے (اگلا مقدمہ ضرورة صدق احد المتباینین
مع نقیض الآخر سے ہی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ وہ معنی کل واحد من المتباینین یصدق مع نقیض
ہے۔ لہذا دوسرے مقدمات یعنی ان لم یصدق قاصداً لالخ اور ان صدق قاصداً لالخ فصول پر
جواب اس کا یہ دیا جاسکتا ہے کہ مذکورہ دونوں مقدموں کو اس لئے بیان کیا گیا کہ تباین جزئی
دونوں نقیضوں کے درمیان چونکہ تباین جزئی کی نسبت ہے۔ اور تباین جزئی کی دو صورتیں ہیں
جیسا کہ گذرا اس لئے ضرورت پڑ گئی ان دونوں صورتوں کو بیان کرنے کی جو مذکورہ دونوں صورتوں
سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

قَالَ الرَّابِعُ الْجَزْئِيُّ كَمَا يُقَالُ عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُورَةِ الْمُسَمَّى بِالْحَقِيقَةِ فَكَيْفَ يُقَالُ عَلَى كُلِّ أَحْصَى تَحْتَ
الْأَعْمَ وَبِاسْمِ الْجَزْئِيِّ الْإِضَافِيِّ وَهُوَ أَعَدُّ مِنَ الْأَوَّلِ لِأَنَّ كُلَّ جَزْئِيٍّ حَقِيقِيٍّ مُفَوَّجْزِيٍّ أَضَافِيٍّ
دُونَ الْعَكْسِ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَا يَدْرِي رَاجِعٌ كُلِّ شَخْصٍ تَحْتَ الْمَاهِيَّاتِ الْمَعْرُوفَةِ مِنَ الْمُشْتَخَّصَاتِ
وَأَمَّا الثَّانِي فَلْيَجْزِ الْإِضَافِيُّ كَمَا وَاسْتَنْعَ كَوْنُ الْجَزْئِيِّ الْحَقِيقِيِّ كَذَلِكَ

ترجمہ : — مصنف نے فرمایا جو تھی بحث لفظ جزئی جیسا کہ معنی مذکور پر بولا جاتا ہے جو
موسوم ہے حقیقی کے ساتھ اسی طرح ہر شخص تحت اعم پر بھی بولا جاتا ہے جو موسوم ہے جزئی اضافی کے ساتھ
اور وہ اول سے اعم ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہوتا ہے اس کا برعکس نہیں لیکن اول اس
لئے کہ ہر شخص داخل ہے ان مابینوں کے تحت جو مشخصات سے خالی ہیں اور دوم اس لئے کہ ہر جزئی
جزئی اضافی کا کلی ہونا اور متمتع ہے جزئی حقیقی کا ایسا ہونا۔

تشریح : — بیانیہ الرابع الجزئی :- جزئی کا ایک معنی جیسا کہ ماقبل میں گذرا کہ وہ مفہوم
ہے جس کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع ہو اور دوسرا اس کا معنی ہے انحصار تحت اعم
جزئی کو معنی اول کے اعتبار سے جزئی حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے جزئی اضافی اور
معنی دوم معنی اول سے عام ہے کیونکہ ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہوتی ہے لیکن ہر جزئی اضافی جزئی
حقیقی نہیں اول اس لئے کہ ہر شخص کسی نہ کسی ماہیت کے تحت ضرور داخل ہوتا ہے اور دوم
اس لئے کہ جزئی اضافی ممکن ہے کلی ہو لیکن جزئی حقیقی کلی نہیں ہوگی کیونکہ اس کا نفس تصور کثیرین
پر صادق آنے سے مانع ہوتی ہے۔ جب کہ کلی کا نفس تصور کثیرین پر صادق آنے سے مانع
نہیں ہوتی۔

أَقُولُ الْجَزْئِيُّ مُقُولٌ بِالشَّرْكَاءِ عَلَى الْمَعْنَى الْمَذْكُورَةِ وَبِاسْمِ جُزْئِيٍّ حَقِيقِيٍّ لِأَنَّ
جُزْئِيَّةً بِالنَّظَرِ إِلَى حَقِيقَتِهِ الْمَانِعَةِ مِنَ الشَّرْكَاءِ وَبِأَنَّ الْأَعْمَ الْكُلِّيَّ الْحَقِيقِيَّ عَلَى
كُلِّ أَحْصَى تَحْتَ الْأَعْمَ كَالْإِنْسَانِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحَيَوَانِ وَبِاسْمِ جُزْئِيٍّ أَضَافِيٍّ
لِأَنَّ جُزْئِيَّةً بِالْمُنَافَةِ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ بِإِذْنِهِ الْكُلِّيُّ الْإِضَافِيُّ وَهُوَ الْأَعْمُ

مِنْ شَيْءٍ آخَرَ

ترجمہ : — میں کہتا ہوں کہ لفظ جزئی باعتبار اشتراک معنی مذکور پر بولا جاتا ہے
اور اس کا نام جزئی حقیقی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا اس کی اس حقیقت کے
پیش نظر ہے جو شرکت سے مانع ہے اور اس کا مقابل کلی حقیقی ہے اور ہر شخص تحت اعم پر
بولا جاتا ہے جیسے انسان بنسبت حیوان کے اور اس کا نام جزئی اضافی رکھا جاتا ہے کیونکہ اس
کی جزئیت شئی آخر کی طرف اضافت سے ہے اور اس کا مقابل کلی اضافی ہے جو شئی آخر سے ملتی ہوگی
تشریح : — قولہ الجزئی مقول :- یعنی لفظ جزئی اشتراک لفظی کے طور پر رد و معنوں
پر بولا جاتا ہے ایک معنی مذکور پر کہ جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہو جیسے زید و بکر و
خالد وغیرہ اور یہ معنی کلی کے مقابل آتا ہے کیونکہ کلی وہ ہے جس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال نہ ہو
اور دوسرا انحصار تحت اعم یعنی اس انحصار پر جو کسی اعم کے تحت ہو لہذا انسان جزئی ہے کیونکہ وہ حیوان
کے تحت ہے اور حیوان بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جسم نامی کے تحت ہے اور جسم نامی بھی جزئی ہے
کیونکہ وہ جسم مطلق کے تحت ہے اسی طرح جسم مطلق بھی جزئی ہے کیونکہ وہ جوہر کے تحت ہے
لیکن جوہر جزئی نہیں اس لئے کہ وہ کسی کے تحت نہیں اس لئے وہ معنی کلی کے مقابل نہیں آتا
کیونکہ وہ کبھی کلی کے ساتھ جمع آتا ہے جیسے انسان جزئی ہے اور کلی بھی۔ زید و بکر وغیرہ کی طرف
نظر کیا جائے تو کلی ہے اور حیوان کے تحت ہوئے کا لحاظ کیا جائے تو جزئی ہے
اور کبھی کلی کے ساتھ جمع نہیں آتا جیسے زید انسان کے تحت داخل ہونے کے اعتبار سے
جزئی ہے لیکن کلی نہیں اس لئے کہ اس کے صدق کا فرض کرنا کثیرین پر محال ہے
قولہ لیسیم جزئیا حقیقیا :- یعنی جزئی کو معنی اول کے اعتبار
سے حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ حقیقت میں وہی جزئی ہوتی ہے اس لئے کہ اس
کی حقیقت کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے اور اس کے مقابل کو حقیقی کہا جاتا
ہے کیونکہ اس کی حقیقت کے فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہونے کی وجہ سے حقیقتہً کلی

کلی ہے۔
 قولہ سیمی جزئاً اضافیاً: یعنی جزئی کو معنی دوم کے اعتبار سے اضافی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا جزئی ہونا غیر یعنی عام کے اعتبار سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شئی ایسی ہو جس سے کوئی عام نہ ہو تو جزئی نہ ہوگا جیسے جوہر کہ اس سے کوئی عام نہیں اس لئے وہ جزئی نہیں اور اس کے مقابل کو کلی اضافی کہا جاتا ہے۔

قولہ وبازائہ الکلی الاضافی: یعنی لفظ کلی بھی لفظ جزئی کی طرح دو معنوں پر بولا جاتا ہے ایک اس مفہوم پر کہ جس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہ ہو۔ اس اعتبار سے کلی کو کلی حقیقی کہا جاتا ہے۔ اور وہ جزئی حقیقی کے مقابل ہے اور دوسرا اس مفہوم پر بولا جاتا ہے جس کے تحت کوئی شئی نفس الامر میں داخل ہو اس اعتبار سے کلی کو کلی اضافی کہا جاتا ہے اور وہ جزئی اضافی کے مقابل ہے۔ کلی حقیقی اور کلی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے اس لئے کہ جس فرد پر کلی اضافی صادق آتی ہے اس پر کلی حقیقی بھی صادق آتی ہے لیکن جس فرد پر کلی حقیقی صادق آئے ضروری نہیں کہ اس پر کلی اضافی بھی صادق آئے اس لئے کہ کلی حقیقی اس مفہوم پر بھی صادق آتی ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی نہ ہو جیسے نقشہ ذیل میں انسان پر کلی حقیقی و اضافی دونوں صادق ہیں اور کلیات فرضیہ پر کلی حقیقی صادق ہے کلی اضافی نہیں اس لئے کہ کلی اضافی وہ ہے جس کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی ہو اور کلیات فرضیہ کے تحت نفس الامر میں کوئی شئی نہیں

کلی حقیقی
 کلیات فرضیہ
 کلی اضافی
 انسان

وفي تعريف الجزئي الإضافي نظر لانه والكلي الإضافي متصانقان لأن معنى الجزئي الإضافي الخاص ومعنى الكلي الإضافي العام وكما أن الخاص بالنسبة إلى العام كذلك العام عام بالنسبة إلى الخاص وأحد المتصانقين لا يجوز أن يذكر في تعريف المتصانق الآخر إلا لكان تعلّق لاهل أيضاً لفظ كل الباطني للأفراد والتعريف بالأفراد ليس بجائز فلا وإن يقال هو مخصص

نہجہ: اور جزئی اضافی کی تعریف میں نظر ہے کیونکہ وہ اور کلی اضافی دونوں متضایف میں اس لئے کہ جزئی اضافی کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام اور خاص جس طرح بلحاظ عام خاص ہوتا ہے اسی طرح عام بلحاظ خاص عام ہوتا ہے اور دو متضایف میں سے ایک کو جائز نہیں کہ دوسرے متضایف کی تعریف میں بیان کیا جائے ورنہ ایک کا تعقل دوسرے کے تعقل سے پہلے ہوگا نہ کہ اسکے ساتھ نیز لفظ کل افراد کیلئے ہے اور تعریف افراد کی جائز نہیں اسلئے بہتر ہے حوالاخص من شئی کہا جائے

تشریح: قولہ ذی تعریف الجزئی: یعنی جزئی اضافی کی تعریف میں نظر واقع ہے کیونکہ اس کا معنی خاص ہے اور کلی اضافی کا معنی عام اس لئے کہ جزئی اضافی اس اخص کو کہا جاتا ہے جو کسی کے تحت داخل ہو اور کلی اضافی اس اعم کو کہا جاتا ہے جس کے تحت کوئی دوسرا داخل ہو لہذا جزئی اضافی اور خاص اور کلی اضافی اور عام دونوں مترادف ہوئے اور عام و خاص میں جو نہ تضایف ہوتا ہے اس لئے کہ جزئی اضافی و کلی اضافی میں بھی تضایف ہوگا لہذا جزئی اضافی کی تعریف میں لفظ اعم کو بیان کرنے سے متضایف کا ذکر لازم آئے گا جو ممنوع ہے کیونکہ متضایفین کا تعقل ایک ساتھ ہوتا ہے تقدم و تاخر کے طور پر نہیں۔ اور یہ ثابت ہے کہ تعریف اور اسکے اجزاء کا تصور معرف کے تصور سے پہلے ہوتا ہے لہذا ایک متضایف کی تعریف میں دوسرے متضایف کو بیان کرنا ممنوع ہے ورنہ تقدم شئی علی نفسہ لازم آئے گا جو باطل ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ مصنف کا مقصود جزئی اضافی کی تعریف نہیں بلکہ اس کے احکام میں سے کسی ایک حکم کو بیان کرنا ہے یہ اور بات ہے کہ اس سے جزئی اضافی کی تعریف بھی مستنبط ہو جاتی ہے۔

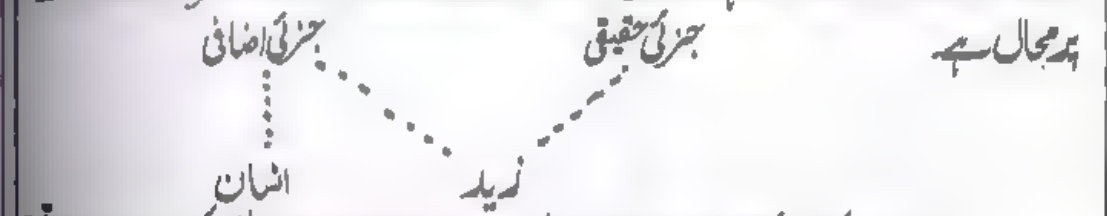
قولہ وايضاً لفظہ: جزئی اضافی کی تعریف میں یہ دوسری نظر واقع ہے کہ لفظ کل تعمیم افراد پر دلالت کرتا ہے جبکہ تعریف افراد کی نہیں بلکہ ماہیت کی ہوتی ہے لہذا بہتر ہے لفظ کل کو حذف کر دیا جائے۔ اور حوالاخص من شئی کہا جائے۔

وهوأي الجزئي الإضافي أعظم من الجزئي الحقيقي يعني أن كل جزئي حقيقي جزئي إضافي بدو لن العكس أما الأول فلأن كل جزئي حقيقي فهو مندرج تحت ما هيته المعنوية عن الشخصيات كما إذا جردنا زيداً عن الشخصيات التي بها صار شخصاً معيناً بقيت ما هيته الإنسانية و

ہا اعمدہ فی کون کل جزئی حقیقی مند رجاحت اعم فی کون جزئیا اضافیا

ترجمہ : اور وہ یعنی جزئی اضافی اعم ہے جزئی حقیقی سے یعنی ہر جزئی حقیقی، جزئی اضافی ہے اس کا عکس نہیں لیکن اول تو اس لئے کہ ہر جزئی حقیقی، اپنی اہمیت کے تحت داخل ہوتی ہے جو مشتمل سے خالی ہے چنانچہ جب ہم زید کو ان مشخصات سے خالی کریں مگر وہ زید شخص معین ہوا ہے تو ماہیت انسانہ اپنی رہ جاتی ہے اور وہ اس سے اعم ہے تو ہر جزئی حقیقی اعم کے تحت داخل ہوگی پس وہ جزئی اضافی بھی ہوگی۔

تشریح : قولہ دہوای الجزئی ۱۔ مصنف کے قول دہوایم میں صوفیہ مرفوع کا مرجع جزئی اضافی ہے لہذا معنی ہوا کہ جزئی اضافی عام ہے جزئی حقیقی سے یعنی جزئی اضافی عام ہے اور جزئی حقیقی خاص لہذا دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوتی اس لئے کہ جو جزئی حقیقی ہو وہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہوگی لیکن جو جزئی اضافی ہو اس کیلئے ضروری نہیں کہ جزئی حقیقی بھی ہو جیسے انسان جزئی اضافی ہے کیونکہ وہ عام ہے یعنی حیوان کے تحت داخل ہے لیکن جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال نہیں پس اس میں دو مادے جمع ہوں گے ایک مادہ اجتماع کا اور دوسرا مادہ افتراق کا چنانچہ نقشہ ذیل میں زید ہر جزئی حقیقی اور اضافی دونوں صادق ہیں لیکن جزئی حقیقی اس لئے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے اور جزئی اضافی اسلئے کہ وہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے جزئی حقیقی نہیں لیکن جزئی اضافی اس لئے صادق ہے کہ وہ حیوان کے تحت داخل ہے اور جزئی حقیقی اس لئے صادق نہیں کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے۔



خیال رہے کہ جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت اس وقت ہوگی جبکہ جزئی حقیقی، جزئی اضافی کا ذاتی یعنی اس کا جزر ہو ورنہ دونوں کے درمیان عموم و خصوص

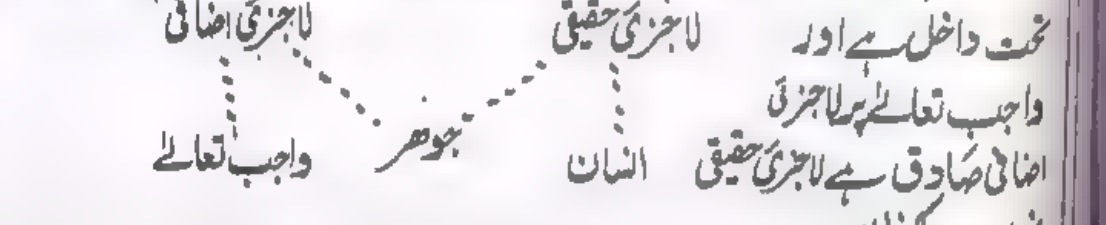
من وجہ کی نسبت ہوگی چنانچہ نقشہ ذیل میں زید ہر جزئی حقیقی اور جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اور واجب تعالیٰ پر جزئی حقیقی صادق ہے جزئی اضافی نہیں لیکن جزئی حقیقی اس لئے صادق ہے کہ اس کا فرض صدق کثیرین پر محال ہے لیکن جزئی اضافی اسلئے صادق نہیں کہ وہ کسی کی ذاتی کے تحت داخل نہیں اور انسان پر جزئی اضافی صادق ہے جزئی حقیقی نہیں جیسا کہ گذرا اور جزئی حقیقی و جزئی اضافی کی

نقص لا جزئی حقیقی ولا جزئی اضافی کے جزئی حقیقی زید جزئی اضافی درمیان بھی بتقدیر اول عموم و خصوص مطلق واجب تعالیٰ کی نسبت ہے لیکن عام کی نقیض خاص

اور خاص کی نقیض عام ہوگی لہذا جزئی اضافی جس فرد پر صادق ہوگا اس پر لا جزئی حقیقی بھی صادق ہوگی لیکن جس فرد پر لا جزئی حقیقی صادق آئے اس پر لا جزئی اضافی کا صادق آنا کوئی ضروری نہیں چنانچہ نقشہ ذیل میں جو ہر لا جزئی حقیقی ولا جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اور انسان پر لا جزئی حقیقی

صادق ہے لا جزئی اضافی نہیں خاص ... جزئی حقیقی زید جزئی اضافی عام اور جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کی نقیض لا جزئی حقیقی اور لا جزئی اضافی کے، عام ... لا جزئی حقیقی درمیان بھی بتقدیر دوم عموم و خصوص من

وجہ کی نسبت ہے چنانچہ نقشہ ذیل میں انسان جو ہر لا جزئی حقیقی اور لا جزئی اضافی دونوں صادق ہیں اس لئے کہ انھیں تحت عام نہیں ہے اور انسان پر لا جزئی حقیقی صادق ہے لا جزئی اضافی نہیں اسلئے کہ وہ انھیں تحت اعم یعنی حیوان کے



نہیں جیسا کہ ظاہر ہے قولہ یعنی ان کل : یعنی مصنف کے قول وہو اعم سے دو دعویٰ پیدا ہوتے ہیں

کہ جزئی اضافی جب جزئی حقیقی سے عام ہے تو ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی ہوگی یہ پہلا دعویٰ ہے اس کا عکس نہیں یعنی ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی نہیں یہ دوسرا دعویٰ ہے دعویٰ اول کی دلیل اما الاول سے دی گئی ہے اور دعویٰ دوم کی دلیل اما الثانی سے اگرچہ تفصیلات ماقبل میں گذر چکی ہیں۔

قولہ اما الاول :- یہ دلیل ہے دعویٰ اول کی جس کا حاصل یہ کہ ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی اس لئے ہے کہ جزئی حقیقی خاص ہے اور ہر خاص عام کے تحت داخل ہوتا ہے یعنی وہ اس ماہیت کے تحت داخل ہوتا ہے جو شخصیات سے عامی ہو چنانچہ زیرہ کو جب ان شخصیات سے عامی کیا جائے جن کی وجہ سے وہ شخص معین ہوا ہے تو صرف ماہیت انسانیہ باقی رہ جاتی ہے جو عام ہے لہذا ہر جزئی حقیقی جزئی اضافی کے تحت داخل ہوگی:

فمن أمقوض بواجب الوجود فإنه شخص معين ويتنع أن يكون له ماهية كلية ولا انفرد
كان مجرد تلك الماهية الكلية يلزم أن يكون أمراً واحداً كلياً وجزئياً وهو محال وأن كان تلك
الماهية مع شئ آخر يلزم أن يكون واجب الوجود معروضاً للشخص وهو محال كما تقر
في قولنا الحكمة أن شخص واجب الوجود عينه

ترجمہ :- اور یہ قول واجب الوجود سے منقوض ہے کہ وہ شخص معین ہے اور اس کے لئے ماہیت کلیہ کا ہونا محال ہے ورنہ اگر وہ محض ماہیت کلیہ ہو تو امر واحد کا کلی و جزئی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ ماہیت شئی آخر کے ساتھ ہو تو لازم آئے گا کہ واجب الوجود شخص کا معروض ہو اور محال ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا شخص اس کا معین ہوتا ہے۔

تسلیم :- قولہ وبن أمقوض :- یہ نقض حکم مذکور پر وارد ہے کہ ہر جزئی حقیقی کا ماہیت کے تحت میں داخل ہونے کا حکم واجب الوجود سے منقوض ہے کیونکہ ذات واجب الوجود جزئی حقیقی اور شخص معین ہے جس کیلئے ماہیت کلیہ ہونا محال ہے کہ اس کے تحت اس کو داخل کیا جائے ورنہ اگر وہ

صرف ہی ماہیت کلیہ ہو تو امر واحد کا کلی و جزئی دونوں ہونا لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وہ ماہیت کسی دوسری شئی کے ساتھ ہو تو واجب الوجود کو شخص کا معروض ہونا لازم آئے گا جو کہ وہ بھی محال ہے کیونکہ فن حکمت میں یہ ثابت ہے کہ واجب الوجود کا شخص عین ذات ہوتا ہے جبکہ معروض ہونے سے غیریت ہوتی ہے جو اب اس نقض کا متعدد دیا جا سکتا ہے اول یہ کہ واجب الوجود جزئی حقیقی نہیں ہے کیونکہ کلی و جزئی ہونے کا مدار وجود ذہنی پر ہے اور واجب الوجود کا ذہن میں وجود و حصول محال ہے لہذا وہ جزئیات کے ساتھ متصف نہیں ہوگا تو وہ جزئی حقیقی بھی نہ ہوگا مگر یہ جواب بایں طور مسترد ہے کہ جزئی ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں کہ وہ ذہن میں بالفعل حاصل ہو بلکہ اس کا معنی یہ ہے کہ اگر وہ ذہن میں حاصل ہو تو شرکت کثیرین سے مانع ہوگا اور یہ معنی حصول فی الذہن بالفعل کو مستلزم ہے اور نہ بالذہن تو یہ تعریف واجب الوجود پر صادق آئے گی اور واجب الوجود جزئی حقیقی ہوگا۔ دوسرا جواب یہ کہ ہر جزئی حقیقی چونکہ مفہومات کلیہ میں سے کسی نہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے اور کچھ بھی نہیں تو مفہوم شئی کے تحت ضرور داخل ہوتی ہے اس لئے واجب الوجود بھی جزئی حقیقی ہوگا کہ وہ کسی مفہوم عام کے تحت ضرور داخل ہے لیکن یہ جواب بھی درست نہیں اس لئے کہ واجب تعالیٰ اگر مفہوم عام کے تحت داخل ہے تو ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب حدوث کو لازم ہے اور حدوث شان واجب کے خلاف ہے لیکن مرکب ہونا اسلئے لازم آئے گا کہ جو شئی بھی مفہوم عام کے تحت داخل ہو اس کے لئے مفہوم عام مابداً لا اشتراک ہوتا ہے کیونکہ وہ قسم کو شامل ہوتا ہے اور مابداً لا اشتراک کے لئے مابداً لا تباہ ضروری ہے لہذا واجب الوجود کیلئے مابداً لا اشتراک اور مابداً لا تباہ دونوں ضروری ہیں یہی تباہ ہے نیز مفہوم عام کے تحت ہونا مقتضائے ذات کے بھی خلاف ہے کیونکہ اس کی ذات تمام کائنات سے بلند و ارفع ہے لہذا اس کی ذات بردالت کرنے والا لفظ بھی ایسا ہی ہونا چاہئے جو کسی کے تحت داخل نہ ہو۔

اللاتانی فليجوز أن يكون الجزئي الإضافي كلياً لأن الماهية لا تخص من شئ ولا يخص من شئ يجوز أن يكون كلياً
تحت كل آخر بخلاف الجزئي الحقيقي فإنه يستنع أن يكون كلياً

تسبیحہ: لیکن امروم تو اس لئے کہ جزئی اضافی کا کلی ہونا جائز ہے کیونکہ وہ اخص میں شامی ہے اور اخص میں شامی یہ جائز ہے کہ کلی ہو جو کسی دوسری کلی کے تحت ہو بخلاف جزئی حقیقی کہ اس کا کلی ہونا منع ہے۔

تشریح: قولہ اما الثانی: یہ دلیل ہے دعویٰ دوم کے جس کا حاصل یہ کہ ہر جزئی اضافی جزئی حقیقی اس لئے نہیں ہو سکتی کہ ممکن ہے جزئی اضافی کلی ہو کیونکہ جزئی اضافی اخص میں شامی کو کہا جاتا ہے اور اخص میں شامی ممکن ہے کلی ہو جو دوسری کلی کے تحت داخل ہو بخلاف جزئی حقیقی کہ وہ کلی نہیں ہو سکتی چنانچہ نقشہ ذیل میں زید جزئی حقیقی اور جزئی اضافی دونوں ہے جزئی حقیقی اس لئے کہ وہ کثیر ہے جزئی اضافی نہیں آتا ہے اور جزئی اضافی اس لئے کہ وہ انسان کے تحت داخل ہے اور انسان جزئی اضافی ہے جزئی حقیقی نہیں کیونکہ وہ حیوان سے اخص اور اس کی تحت داخل ہے



قال الخامس النوع كما يطلق على ما ذكرناه ونقول له النوع الحقيقي فكذلك يقال على كل ما صيغ
يقال عليها وعلى غير ما الجنس في جواب ما هو قولاً كلياً ويسمى النوع الإضافي

تسبیحہ: مصنف نے فرمایا کہ پانچویں بحث یہ ہے کہ نوع کا اطلاق جس طرح ماذکرناہ ہے ہوتا ہے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اسی طرح ہر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہوت کے جواب میں قول اولیٰ کے طور پر جنس بولی جاتی ہے اسکو نوع اضافی کہا جاتا ہے۔

تشریح: بیانہ الخامس النوع: تیسری فصل جو کلی و جزئی کے بیان میں ہے اس میں پانچ بحثیں ہوتی ہیں پہلی بحث کلی کے بیان میں دوسری بحث کلی طبعی و منطقی و غیرہ کے بیان میں اور تیسری بحث دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں اور چوتھی بحث جزئی اضافی اور جزئی اضافی کا جزئی حقیقی

کے درمیان نسبت کے بیان میں اور پانچویں بحث نوع اضافی اور نوع اضافی کا نوع حقیقی کے درمیان نسبت کے بیان میں پہلی چاروں بحثیں جب تفصیل کے ساتھ گذر چکیں تو اب آخری اور پانچویں بحث کو بیان کیا جاتا ہے کہ جزئی اور کلی کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر جس طرح دو معنوں میں ہوتا ہے اسی طرح نوع کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر دو معنوں میں ہوتا ہے معنی بذکر کے اعتبار سے نوع کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی موجود ہر اس ماہیت پر کہ اس کے غیر پر ماہوت کے جواب میں قول اولیٰ کے طور پر جنس بولی جائے، کے اعتبار سے نوع اضافی کہا جاتا ہے۔

فإن النوع كما يطلق على ما ذكرناه وهو المقول على كثير من متفقين بالحققة في جواب ما هو و
يقال له النوع الحقيقي لأن نوعيته انما هي بالنظر الى حقيقة الواحد والاحصاء في أفراد ذلك
طبق بالاشتراك على كل ما صيغ يقال عليها وعلى غير ما الجنس في جواب ما هو قولاً كلياً
أما واسطة كالانسان بالقياس الى الحيوان فأنه ما صيغ يقال عليها وعلى غير ما الجنس وهو
الحيوان حق إذا قيل بالانسان والفرس فالجواب أن الحيوان ولهذا المعنى يسمى نوعاً إضافياً
لأن نوعيته بالاضافة الى ما فوقه

تسبیحہ: میں کہتا ہوں کہ نوع کا اطلاق جیسے کہ اس معنی پر کیا جاتا ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے یعنی جو کثیرین متفقین بالحققة پر ماہوت کے جواب میں بولی جائے اور اس کو نوع حقیقی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کو نوع ہونا اس حقیقت واحدہ کے لحاظ سے ہے جو افراد میں حاصل ہوتی ہے اسی طرح اس کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر ہر اس ماہیت پر ہوتا ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہوت کے جواب میں قول اولیٰ کے طور پر جنس بولی جائے جیسے انسان بر نسبت حیوان کے کہ یہ ایک ماہیت ہے کہ اس پر اور اس کے غیر پر جنس بولی جاتی ہے اور وہ حیوان ہے یہاں تک کہ جب سوال کیا جائے کہ انسان اور فرس کیا ہے تو جواب ہو گا کہ وہ حیوان ہے اور اسی معنی کی وجہ سے اس کو نوع اضافی کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا نوع ہونا اس کے فوق کے لحاظ سے ہے۔

تشریح: قولہ النوع کیا يطلق بر نوع کا اطلاق اشتراک لفظی کے طور پر رد و مفہول ہو رہا ہے ایک معنی مذکور یعنی اس کلی پر جو تشریح متفقین بالحقہ قیہر ماہوں کے جواب میں محمول ہو جسے انسان و فرس وغیرہ اور دوسرا اس ماہیت پر کہ جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر بذریعہ ماہا سوال کرنے پر بلا واسطہ جنس محمول ہو جیسے انسان و حیوان وغیرہ معنی اول کے اعتبار سے نوع کو حقیقی کہا جاتا ہے اور معنی دوم کے اعتبار سے اضافی لیکن حقیقی اس لئے کہ وہ اپنے افراد کی پوری حقیقت ہوتی ہے یا لے کہ نوع کا اطلاق مناطق کے عرف میں جب بھی ہوتا ہے اس سے متبادر پہلا معنی ہوتا ہے اور مثلاً ہونا یا قرینہ حقیقی ہونے پر دال ہے لیکن اضافی اس لئے کہ وہ اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع ہوتی ہے جبکہ ماتحت کے اعتبار سے جنس ہوتی ہے جیسے حیوان اپنے مافوق یعنی جسم نامہ کے اعتبار سے نوع ہے اور ماتحت یعنی انسان و فرس کے اعتبار سے جنس ہے۔

قولہ کلی ماہیۃ: ممکن ہے یہاں یہ اعتراض ہو کہ نوع اضافی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لئے کہ اس میں شخص بھی داخل ہو جاتا ہے اس لئے کہ وہ بھی ایک ماہیت ہے جس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہا کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے جیسے الزید و الفرس ماہا کے جواب میں حیوان واقع ہوتا ہے جواب یہ کہ تعریف میں ماہیت سے مراد مطلق ماہیت نہیں بلکہ وہ ہے جو ماہوں کے جواب میں محمول ہوتی ہے اور ماہوں کے جواب میں کلی ذاتی محمول ہوتی ہے جزئی و عرضی نہیں ظاہر ہے شخص کلی ذاتی نہیں لہذا وہ تعریف سے خارج ہے۔ خیال ہے کہ شخص اس نوع کو کہا جاتا ہے جو مقید بالشخص ہو جیسے زید و بحر وغیرہ۔

فالماہیۃ منزلة بمنزلة الجنس والابن من ترک لفظ الکل لیس اسعت فی مبحث المبرہن الاضافی من ان الکل للافراد والتعریف للافراد لا يجوز وذكر الکل لانه جنس الکلیات ولا یتحد کما بد و لکن ذکرہ فان قلت الماہیۃ ہی الصورة العقلیۃ من شئی ومصورۃ العقلیۃ کلیات فذکرها یعنی عن ذکر الکل فنقول الماہیۃ لیس مفہومها مفہوم الکل غایۃ مافی الابل لانه من لوازمها فیکون دلالة الماہیۃ علی الکل دلالة المنزوم علی اللازم یعنی دلالة الاتزام لکن دلالة الاتزام

منجورۃ فی التعریفات

منجملہ: پس لفظ ماہیت بمنزلہ جنس ہے اور لفظ کل کا ترک ضروری ہے کیونکہ جزئی اضافی کی بحث میں سن چکے ہیں کہ لفظ کل افراد کے لئے ہے اور افراد کی تعریف جائز نہیں اور لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے کیونکہ یہ جنس کلیات ہے اور کلیات کی حدود ذکر کلی کے بغیر تمام نہیں ہوتیں اگر آپ کہیں کہ ماہیت کشی کی صورت عقلی ہے اور صورت عقلیہ کلیات میں لہذا ماہیت کا ذکر لفظ کلی کے ذکر سے بے نیاز کر دیتا ہے تو ہم کہیں گے کہ ماہیت کا مفہوم یعنی کلی کا مفہوم نہیں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ وہ لوازم ماہیت سے ہے تو ماہیت کی دلالت کلی پر دلالت لزوم بر لازم ہے یعنی دلالت التزامی ہے لیکن دلالت التزامی تعریفات میں متروک ہے۔

تشریح: قولہ فالماہیۃ: نوع اضافی کی تعریف میں جو مقود میں اس عبارت سے ان کے فوائد بیان کئے جاتے ہیں کہ تعریف میں لفظ ماہیت بدلتہ جنس ہے اور فی جواب ماہو بمنزلہ فصل بعد کہ اس سے فصل اور خاصہ اور عرض خارج ہو جاتے ہیں اور قول اولیٰ فصل قریب ہے کہ اس سے صنف جو کہ وہ بھی کلی ہے خارج ہو جاتا ہے اور تعریف میں جس قید کو چھوڑنا ضروری تھا اس کو بیان کیا گیا ہے اور جس کو بیان کرنا ضروری تھا اس کو چھوڑ دیا گیا اول یعنی لفظ کل جو ماہیت سے قبل مذکور ہے اس کو چھوڑنا ضروری ہے اس لئے کہ جزئی اضافی کی بحث میں بلکہ اس سے قبل بھی یہ بیان کیا گیا ہے کہ کل افراد کے لئے آتا ہے اور تعریف افراد کی جائز نہیں ہوتی ہے اور دوم یعنی لفظ کلی کا ذکر ضروری ہے اس لئے کہ نوع اضافی از قسم کلیات ہے اور تعریف کلیات میں لفظ کلی جنس واقع ہوتا ہے اور جنس کے بغیر چونکہ تعریف نام نہیں ہوتی ہے اس لئے جنس کو بیان کرنا ضروری ہے۔

قولہ فان قلت: یہ ایک سوال ہے کہ کلی کا ذکر ضروری نہیں ہے کیونکہ ماہیت کشی کی صورت عقلیہ کو کہا جاتا ہے اور صورت عقلیہ کلی ہوتی ہے لہذا ماہیت کے

مرتبہ کو کسی ایک شئی پر حمل کیا جائے تو اگر عالی کا حمل کیا جائے تو سافل کے واسطے ہو گا چنانچہ
حیوان کا حمل اگر نہ پیدا تر کی پر کیا جائے تو اس واسطے ہو گا کہ پہلے زید یا ترکی پر انسان کا حمل
کیا جائے لہذا حیوان کا حمل انسان پر ادلی ہوا اور زید یا ترکی پر ثانوی تو مصنف کے قول قولاً
اولیائے صنف خارج ہو گیا کہ وہ اگرچہ کلی ہے کہ اس پر اور اس کے غیر ماضی کے جواب میں
جلس محمول ہوتی ہے چنانچہ ترکی اور فرس سے متعلق ماضی کے ذریعہ سوال کیا جائے تو
جواب حیوان ہو گا لیکن جنس کا قول صنف یعنی ترکی پر ادلی نہیں بلکہ اس واسطے ہے
کہ اس پر نوع کا حمل کیا جائے لہذا قول ادلی کی قید سے صنف خارج ہو گیا کہ اس کو نوع اضافی
نہیں کہا جاتا ہے

قولہ طے کا ردی :- صنف کی مثال جو ردی و ترکی سے دی گئی ہے اس سے مراد وہ انسان
ہے جس کی پیدائش ملک ردی و ترکی میں ہو اور اگر وہ ہر اس شئی کا نام ہو جو حاصل فی الردی و
ترکیستان ہو عام ہے کہ وہ انسان ہو یا گھوڑا و کبوتر وغیرہ تو مثال درست نہ ہوگی۔

قَالَ دَرْمَاتُ اَرْبَعٌ اَلْاَوَّلُ اَعْمُ الْاَنْوَاعِ وَهُوَ النُّوعُ الْعَالِي كَالْجَسَدِ اَوْ اَخْصَاوُ الْاَنْوَاعِ السَّافِلُ كَالْاِنْسَانِ
وَالثَّانِي نَوْعُ الْاَنْوَاعِ اَوْ اَعْمُ مِنَ السَّافِلِ وَاَخْصَاوُ مِنَ الْعَالِي وَهُوَ النُّوعُ الْمُتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانَ وَالْجَمْدِ
الثَّالِثُ اَوْ مَبَايِتٌ لِّلْكَلِّ وَهُوَ النُّوعُ الْمَفْرُودُ كَالْعَقْلِ اِنْ قُلْنَا اَنَّ الْجَوْهَرَ جِنْسٌ لِّهٖ

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ نوع کے چار مرتبے ہیں کیونکہ وہ یا تو اعم انواع ہے اور
وہ نوع عالی ہے جیسے جسم یا اخص انواع ہے اور وہ نوع سافل ہے جیسے انسان اور اس
کا نام نوع کہہ جاتا ہے یا سافل سے اعم اور عالی سے اخص ہے اور وہ نوع متوسط ہے جیسے
حیوان اور جسم نامی یا ان سب کا مباین ہے اور وہ نوع مفرد ہے جیسے عقل اگر ہم کہیں کہ جوہر
کی جنس ہے۔

تشریح :- بیانہ و مرتبہ ۱۔ نوع اضافی کے مفہوم میں چونکہ عموم مستفاد ہوتا ہے اس لئے
احتمال عقل کے طور پر اس کے چار مرتبے برآمد ہوتے ہیں ۱، تمام انواع عام ۲، تمام انواع سے
خاص ۳، بعض سے عام اور بعض سے خاص ۴، کل کا مباین۔ اول نوع عالی ہے جیسے جسم مطلق کہ
وہ جسم نامی اور حیوان و انسان سے عام ہے دوم نوع سافل ہے جس کو نوع الانواع کہہ جاتا
ہے جیسے انسان کہ وہ جسم مطلق جسم نامی حیوان سے خاص ہے۔ سوم نوع متوسط ہے جیسے جسم نامی
و حیوان کہ وہ جسم مطلق سے خاص اور انسان سے عام ہیں چہارم نوع مفرد ہے جیسے عقل کہ جوہر
اگر اس کی جنس ہو

اَقُولُ اَلَا اَنْ يَشِيرَ اِلَى مَرَاتِبِ النُّوعِ الْاَضَافِيِّ دُونَ الْحَقِيقِيِّ اِنَّ الْاَنْوَاعَ الْحَقِيقِيَّةَ لَيَتَحِيلُ اَنْ تَتَوَسَّطَ حَتَّى
يَكُونَ نَوْعٌ حَقِيقِيٌّ فَوْقَهُ نَوْعٌ حَقِيقِيٌّ وَاِلَّا لَكَ اَلْاَنْوَاعُ الْحَقِيقِيَّةُ جِنْسًا وَاَنْتَ لَمْ تَعْلَمْ

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ مصنف نے ارادہ کیا کہ نوع اضافی کے مراتب کی طرف اشارہ
کے نوع حقیقی کے نہیں کیونکہ انواع حقیقیہ کا مرتبہ ہو نا محال ہے یہاں تک کہ نوع حقیقی کے
اد پر نوع حقیقی ہو ورنہ نوع حقیقی جنس ہو جائے گی جو محال ہے۔

تشریح :- قولہ اراد ان یشر۔ مراتب چونکہ صرف نوع اضافی کے ہوتے ہیں نوع حقیقی
کے نہیں کیونکہ متن میں مراتب کی ضمیر مجرور کا مرجع نوع اضافی ہے۔ لیکن مراتب نوع حقیقی کے اس
لئے نہیں ہوتے کہ مراتب میں ترتیب ہوتی ہے اور ترتیب کیلئے تعدد لازم ہے یعنی یہ ضروری
ہے کہ ایک نوع کے اوپر دوسری نوع ہو اور دوسری نوع لا محالہ اضافی ہوگی حقیقی نہیں کیونکہ
حقیقی کسی بھی نوع کے اوپر نہیں ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ جنس ہو جائے کیونکہ نوع
حقیقی اپنے افراد کی پوری ماہیت ہوتی ہے تو جو کلی فوق میں فرق کی جائے وہ اپنے افراد کی
پوری ماہیت ہوگی مگر وہ کلی اس نوع کی پوری ماہیت نہیں ہو سکتی جو اسکے تحت میں ہے کیونکہ
کلی فوق کو اگر کلی تحت کی پوری ماہیت مان لی جائے تو کلی تحت صنف ہو جائے گی اس لئے

کہ صنف اس نوع کو کہا جاتا ہے جو کسی عرضی کے ساتھ متصف ہو اور نوع کا صنف ہونا خلاف مفروض سے لہذا کلی فوق اپنے افراد کی پوری ماہیت نہ ہوگی بلکہ تمام مشترک ہوگی اور تمام مشترک ہی کو جنس کہا جاتا ہے لہذا کلی فوق جس کو نوع حقیقی فرض کیا گیا تھا اس کا جنس ہونا لازم یا جو محال ہے۔

وَالْأَنْوَاعُ الْأَضَافِيَّةُ فَقَدْ تَتَرْتَّبُ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ نَوْعٌ أَضَافِيٌّ فَوْقَ نَوْعٍ أَضَافِيٍّ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ نَوْعٌ أَضَافِيٌّ لِلْحَيَوَانِ وَهُوَ نَوْعٌ أَضَافِيٌّ لِلْجَسْمِ النَّامِيِّ وَهُوَ نَوْعٌ أَضَافِيٌّ لِلْجَسْمِ الْمَطْلُوقِ وَهُوَ نَوْعٌ أَضَافِيٌّ لِلْجَوْهَرِ فَبِإِعتَابِ رَدِّكَ مَا دُمَرَا تَبَيَّنَ أَنَّ بَعْضَ الْأَنْوَاعِ أَوْ أَوْخَصَّهَا أَوْ أَعْمَ مِنْ بَعْضِهَا وَأَخْصَصَ مِنْ الْبَعْضِ أَوْ مُبَايِنًا لِلْكَلِّ وَالْأَوَّلُ هُوَ النَّوْعُ الْعَلِيُّ كَالْجَسْمِ فَإِنَّهُ أَعْمُ مِنَ الْجَسْمِ النَّامِيِّ وَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ وَالثَّانِي النَّوْعُ السَّافِلُ كَالْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ أَخْصَصَ مِنْ سَائِرِ الْأَنْوَاعِ وَالثَّلَاثُ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ كَالْحَيَوَانِ فَإِنَّهُ أَخْصَصَ مِنَ الْجَسْمِ النَّامِيِّ وَالْإِنْسَانِ وَالْأَوَّلُ أَخْصَصَ مِنَ الْجَسْمِ وَاعْمٌ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالرَّابِعُ النَّوْعُ الْمَفْرُودُ وَلَمْ يَوْجَدْ لَهُ مِثَالٌ فِي الْوُجُودِ

ترجمہ: — اور لیکن انواع اضافیہ تو وہ مرتب ہو سکتی ہیں کیونکہ جاترہ ہے نوع اضافی کے اور نوع اضافی ہو جیسے انسان کہ وہ نوع اضافی ہے حیوان کیلئے اور حیوان نوع اضافی ہے جسم نامی کیلئے اور جسم نامی نوع اضافی ہے جسم مطلق کیلئے اور جسم مطلق نوع اضافی ہے جو ہر کیلئے پس اس اعتبار سے اسکے مراتب چار ہوتے کیونکہ وہ یا تو اعم الانواع ہوگی یا اخص الانواع یا بعض سے اعم اور بعض سے اخص یا سب سے مباین اول نوع عالی ہے جسے جسم کہہ جسم نامی حیوان اور انسان سے عام ہے اور دوم نوع سافل ہے جسے انسان کہہ تمام اولا سے اخص ہے اور سوم نوع متوسط ہے جسے حیوان کہہ وہ جسم نامی سے اخص اور انسان سے اعم ہے اور جسے جسم نامی کہہ وہ جسم سے اخص اور حیوان سے عام ہے اور چہارم نوع مفرد ہے

جسکی مثال نہیں پائی جاتی: — قولہ وَالْأَنْوَاعُ الْأَضَافِيَّةُ۔ نوع خواہ حقیقی ہو یا اضافی جزء خاص کا نام ہے جس طرح جنس جز عام کا نام ہے۔ تفصیل سے یوں سمجھئے کہ جو ہر کی طرف نظر کیا جائے تو دو قسم پیدا ہوتی ہیں ایک جسم یعنی مادی و دوسری غیر جسم یعنی مجرد پھر جسم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک نامی یعنی بالندہ و دوسری غیر نامی یعنی جماد پھر نامی کی بھی دو قسمیں ہیں ایک حیوان یعنی ذی روح و دوسری غیر حیوان یعنی غیر ذی روح پھر حیوان کی بھی دو قسمیں ہیں ایک عاقل یعنی انسان و دوسری غیر عاقل یعنی جانور پھر انسان کے بعد حزیات ہیں۔ دیکھئے جو ہر سب سے عام ہے جس سے تخصیص پیدا ہو کر جسم مطلق پھر حیوان پھر انسان حاصل ہوا تو جوہر میں غایت درجہ کی نعیم ہے اور انسان میں غایت درجہ کی تخصیص ہے اور ان کے اجزاء متوسط من و جمہ عام ہے اور من و جمہ خاص مثلاً نامی باعتبار جسم مطلق خاص ہے اور باعتبار حیوان عام۔ اسی طرح حیوان باعتبار نامی خاص ہے اور باعتبار انسان عام لہذا حیوان سے لے کر جو ہر تک انسان کیلئے سب اجناس ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے جو ہر جنس عام ہے جس کو جنس الاجناس کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام اجناس سے عام تر ہے اور حیوان جنس سافل ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک انسان سے عام تر ہے اور ان کے درمیان جو اجزاء ہیں وہ عموم یعنی ماتحت کے اعتبار سے اجناس ہیں لیکن خصوص یعنی مافوق کے اعتبار سے انواع ہیں اسی طرح جسم مطلق سے لیکر انسان تک جو ہر کیلئے سب انواع ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک جو ہر سے خاص تر ہے انسان نوع سافل ہے جس کو نوع الانواع کہا جاتا ہے کیونکہ وہ تمام انواع سے خاص تر ہے اور جسم مطلق نوع عالی ہے۔

نقشہ نقشہ ذیل دیکھئے۔ جوہر (جنس عالی)

جسم مطلق (نوع عالی جس متوسط، مجرد)

(جنس متوسط نوع متوسط)

جسم نامی

جسم جماد

جسم نامی

حیوان (و جنس سافل نوع متوسط) غیر حیوان

انسان (نوع سافل) جانور

زید - بحر - خالد وغیرہ

قولہ فقد تترتب: نوع کی نوعیں چونکہ مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہیں اس لئے نوع اضافی میں ترتیب واقع ہوگی اور ممکن ہے ایک نوع اضافی کے اوپر دوسری نوع اضافی ہو چنانچہ انسان نوع اضافی ہے اس لئے کہ اس کے اوپر حیوان ہے اور حیوان بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جسم نامی ہے اور جسم نامی بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جسم مطلق ہے اور جسم مطلق بھی نوع اضافی ہے اس لئے کہ اسکے اوپر جوہر ہے تو انسان کے اوپر چونکہ چار مرتبے ہوئے۔ (۱) حیوان (۲) جسم نامی (۳) جسم مطلق (۴) جوہر اس لئے نوع اضافی کے بھی چار مرتبے ہوں گے اور نوع چونکہ جنرر خاص کو کہا جاتا ہے اس لئے جوہر کی نوع جسم مطلق ہوا اس لئے کہ یہ اس سے خاص ہے اور جسم مطلق کی نوع جسم نامی ہے اور جسم نامی کی نوع حیوان ہوا اور حیوان کی نوع انسان ہوا۔ اس لئے کہ اس سے خاص ہے تو انسان چونکہ تمام نوعوں سے خاص اور سب کے نیچے ہے اس لئے اس کو نوع الانواع اور نوع سافل کہا جاتا ہے اور جسم مطلق تمام نوعوں کے اوپر ہے اس لئے اس کو نوع عالی کہا جاتا ہے اور حیوان و جسم نامی چونکہ انسان و جسم مطلق کے درمیان واقع ہے اس لئے ان دونوں کو نوع متوسط کہا جاتا ہے لہذا نوع اضافی کے چار مرتبے ہوئے۔ (۱) نوع سافل جن کو نوع الانواع کہا جاتا ہے جیسے انسان (۲) نوع عالی جیسے جسم مطلق (۳) نوع متوسط جیسے حیوان و جسم نامی (۴) نوع مفرد جس کے مافوق میں کوئی نوع ہے اور نہ تحت کوئی نوع ہے وہ عقاء کی مثل ہے نوع مفرد ممکن تو ہے لیکن اس کی مثال متحقق نہیں

قولہ لانہ اما ان یکون: یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور کی کہ نوع اضافی کے چار ہی مرتبے ہوں

گے تین یا پانچ نہیں۔ دلیل کا خلاصہ یہ کہ نوع اضافی تمام نوعوں سے عام ہوگی یا تمام سے خاص یا بعض سے عام اور بعض سے خاص یا سب کے مابین اول نوع عالی ہے جیسے جسم مطلق کہ وہ جسم نامی و حیوان و انسان سے عام ہے دوم نوع سافل ہے جیسے انسان کہ وہ تمام نوعوں سے خاص ہے سوم نوع متوسط ہے جیسے حیوان کہ وہ جسم نامی سے خاص اور انسان سے عام ہے اور جیسے جسم نامی کہ وہ جسم مطلق سے خاص اور حیوان سے عام ہے چہارم نوع مفرد ہے جس کی مثال متحقق نہیں البتہ عقل کو فرض کیا جاسکتا ہے اگر جوہر کو اس کی جنس قرار دیا جائے

قولہ اعم لانواع: انواع جمع ہے نوع کی لیکن یہاں اس سے مراد مافوق الواحد ہے اور مہایت لکل سے مراد مہایت لکل نوع ہے مہایت لکل انواع مرتبہ نہیں۔

وَقَدْ يُقَالُ فِي تَمْثِيلِهِ أَنَّكَ كَالْعَقْلِ إِنْ قُلْنَا إِنَّ الْجَوْهَرَ جَنْسٌ لَهُ فَإِنَّ الْعَقْلَ تَحْتَهُ الْعَقُولُ الْعَشْرَةُ وَهِيَ كُلُّهَا فِي حَقِيقَةِ الْعَقْلِ مُتَّفَقَةٌ فَهِيَ لَا يَكُونُ أَعْمٌ مِنْ نَوْعٍ آخَرَ إِذْ لَيْسَ تَحْتَ نَوْعٍ بَلْ اشْتِخَاصٌ وَلَا اخْصَاصٌ أَلَيْسَ فَوْقَهُ نَوْعٌ بَلْ الْجَنْسُ وَهُوَ الْجَوْهَرُ فَعَلَى ذَلِكَ التَّقْدِيرِ فَهِيَ نَوْعٌ مُفْرَدٌ

ترجمہ: اور کبھی کہا جاتا ہے کہ اس کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں جوہر اس کی جنس ہے کیونکہ عقل کے تحت عقول عشرہ ہیں اور وہ کل حقیقت عقل میں متفق ہیں لہذا وہ نوع آخری اعم نہیں ہو سکتی کیونکہ اس کے تحت نوع نہیں بلکہ اشخاص ہیں اور نہ اخص ہو سکتی کیونکہ اس کے اوپر نوع نہیں بلکہ جنس ہے اور وہ جوہر ہے تو وہ اس تقدیر پر نوع مفرد ہے۔

تشریح: قولہ وقد یقال: نوع مفرد اگرچہ عقلاً ممکن ہے لیکن اس کی مثال متحقق نہیں بعض لوگوں نے اس کی مثال عقل کو بیان کیا ہے کہ نہ اسکے اوپر نوع ہے اور نہ نیچے۔ نیچے اس لئے نہیں کہ اسکے اشخاص وہ عقول عشرہ ہیں اور اوپر اس لئے نہیں کہ اس کے اوپر جنس ہے جوہر کو اس کی جنس قرار دیا جائے۔ میر صاحب نے کہا کہ عقول عشرہ کا متفقہ الحقائق ہونا ضروری ہے

درہ عقل کا نوع اضافی مفرد ہونا ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ جو ہر اگر عقل کیلئے عرض عام ہو تو عقل تحت جنس نہ ہو نیکی وجہ سے نوع اضافی نہ ہوگی اور اگر عقل مختلفہ الخاق ہوں تو عقل جنس مفرد ہو جائے گی نوع اضافی مفرد نہ رہے گی جبکہ وہ مفرد جنس کے خلاف ہے۔

قولہ العقول: عقول کے وجود کے قائل حکماء میں کہ وہ باری تعالیٰ سے ممکنات میں ہیں کیلئے عقول کو واسطہ قرار دیتے ہیں ان کی دلیلوں سے مستفاد ہے کہ عقول سبائے ہیں مگر نہیں ہیں جو ہر ان کیلئے جنس نہیں ہوگا ورنہ فصل کا ہونا ضروری ہوگا اور جب اس کی جنس ہوگی اور فصل ہوگی تو ترکیب لازم آئے گی اور ترکیب حدوث کو لازم ہے اور حدوث شان قدیم کے خلاف ہے کیونکہ عقول کو وہ قدیم مانتے ہیں اور جمہور متکلمین عقول کے وجود کے منکر ہیں ان میں سے بعض کے نزدیک دلیل نہ اس کے وجود پر ہے اور نہ عدم پر اور بعض کے نزدیک دلیل اس کے عدم بلکہ امتناع پر ہے تفصیل یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک چیزوں کا فاعل مختار مطلقاً اللہ تعالیٰ ہے اور حکماء کے نزدیک یہ ہے کہ فاعل مختار چونکہ ہر اعتبار سے واحد ہے اس لئے اس سے صرف ایک ہی صادر ہو سکتا ہے اور وہ اس صادر کا نام عقل اول رکھتے ہیں لیکن اس عقل کا مدعی مونی تعالیٰ سے بطور علت ہو سکتا لہذا مولیٰ تعالیٰ فاعل بالاجاب ہے جو عقل اول میں اثر کرتا ہے جیسے علت کا اثر معلول میں ہوتا ہے پس اللہ تعالیٰ واجب لذاتہ ہے جس کی ذات صرف وجوب ہی سے متصف ہوتی ہے اور عقل اول ممکن بھی ہے اور واجب بھی لیکن اس کا امکان لذاتہ ہے اور وجوب اس اعتبار سے ہے کہ اس کا صدور واجب سے ہے لہذا دونوں ہی قدیم ہیں لیکن مولیٰ تعالیٰ کا قدم بالذات ہے اور عقل اول کا قدم بالزمان ہے بایں معنی کہ اس کیلئے اول نہیں اور عقل اول چونکہ دو وصفوں کے ساتھ متصف ہے ایک امکان اور دوسرا وجوب اس لئے اس کا اثر بھی دو اعتبار سے ہوتا ہے وجوب کے اعتبار سے عقل ثانی میں بطور علت اثر کرتی ہے اور امکان کے اعتبار سے فلک تاسع یعنی عرش میں اثر کرتی ہے اس طرح عقل ثانی دو وصفوں سے متصف ہے علت ہونے کے اعتبار سے واجب ہے اور ذات کے اعتبار سے ممکن ہے لہذا وجوب کے اعتبار سے عقل ثالث میں اثر کرتی ہے اور امکان کے

اعتبار سے فلک تاسع یعنی کرسی میں اثر کرتی ہے اسی طرح دس عقلیں اور نو افلاک ہیں اور ان دس عقلوں میں سے ہر ایک اس کا مدبر ہے جو اس سے پیدا ہوتی ہے لہذا عقل اول جو واجب اور وجود سے پیدا ہے فلک تاسع اور عقل ثانی میں مدبر ہے الی آخرہ اسی طرح عقل عاشق فلک تاسع اور جمیع ارض میں مدبر ہے

وَدَبَّ اَيُّ قَرْنٍ اَلْتَقْسِيمِ عَلٰى وَجْهِ اٰخِرٍ سَوَّانَ النُّوْعِ اَمَّا اِنْ يَكُوْنُ فَوْقَ نَوْعٍ وَتَحْتَهُ نَوْعٌ اَوْ لَا يَكُوْنُ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَلَا تَحْتَهُ نَوْعٌ اَوْ يَكُوْنُ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَلَا يَكُوْنُ تَحْتَهُ نَوْعٌ اَوْ يَكُوْنُ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَلَا يَكُوْنُ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَذٰلِكَ ظٰلِهٌ

ترجمہ: اور کبھی تقسیم کی تفرید دوسرے طریقہ پر کی جاتی ہے کہ وہ نوع یا واسع اور اور نیچے نوع ہوگی یا نہ اس کے اور پر نوع ہوگی ورنہ نیچے یا اس کے اور پر نوع ہوگی اور نیچے نہ ہوگی اور اور پر نوع نہ ہوگی اور وہ ظاہر ہے۔

تشریح: قولہ و دَبَّ اَيُّ قَرْنٍ اَلْتَقْسِيمِ عَلٰى وَجْهِ اٰخِرٍ سَوَّانَ النُّوْعِ اَمَّا اِنْ يَكُوْنُ فَوْقَ نَوْعٍ وَتَحْتَهُ نَوْعٌ اَوْ لَا يَكُوْنُ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَلَا تَحْتَهُ نَوْعٌ اَوْ يَكُوْنُ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَلَا يَكُوْنُ تَحْتَهُ نَوْعٌ اَوْ يَكُوْنُ تَحْتَهُ نَوْعٌ وَلَا يَكُوْنُ فَوْقَهُ نَوْعٌ وَذٰلِكَ ظٰلِهٌ

سوم یہ کہ نوع مفرد کی مبنیت کا اعتبار کل انواع مرتبہ کیلئے کیا گیا ہے جبکہ کل نوع کیلئے کرنا چاہئے

قَالَ وَمِنْ تَبِ الْأَجْنَاسِ أَيْضًا إِنَّهُ لَا أَرْبَعَ مَكَانَ الْعَالِي كَالْجَوْهَرِ فِي مَرَاتِبِ الْأَجْنَاسِ
يَسْمَى جَنْسُ الْأَجْنَاسِ لَا السَّافِلِ كَالْحَيَوَانِ وَمِثَالُ الْمُتَوَسُّطِ فِيهَا الْجَسَدُ النَّارِيُّ وَمِثَالُ
الْمُفْرَدِ الْعَقْلُ إِنَّ قُلْنَا إِنَّ الْجَوْهَرَ لَيْسَ بِجَنْسٍ لَهُ

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ اجناس کے مراتب بھی چار ہیں لیکن عالی جیسے جوہر مرتبہ
اجناس میں اس کا نام جنس الاجناس رکھا جاتا ہے نہ کہ سافل جیسے حیوان اور متوسط کی مثال
ان میں جسم نامی ہے اور مفرد کی مثال عقل ہے اگر ہم کہیں کہ جوہر اس کی جنس نہیں۔

تشریح: بیانہ و مراتب الاجناس۔ کلیات کے بیان میں چونکہ پہلے نوع کا ذکر تھا پھر
جنس کا اس لئے مراتب کے بیان میں بھی پہلے نوع کے مراتب کو بیان کیا گیا اور اب جنس
کے مراتب کو بیان کیا جاتا ہے کہ نوع کی طرح جنس کے مراتب بھی چار ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) جنس
عالی جس کو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے جیسے جوہر (۲) جنس سافل جیسے حیوان (۳) جنس
متوسط جیسے جسم مطلق اور جسم نامی (۴) جنس مفرد جیسے عقل کہ اگر جوہر اس کی جنس نہ ہو۔ تفصیل شرح
میں درج ہے۔

أَقُولُ كَمَا أَنَّ الْأَنْوَاعَ الْأَضَافِيَّةَ قَدْ تَتَرْتَبُ مُتَنَازِلَةً كَذَلِكَ الْأَجْنَاسُ أَيْضًا قَدْ تَتَرْتَبُ
مُتَعَادِلَةً حَتَّى يَكُونَ جَنْسٌ فَوْقَهُ جَنْسٌ آخَرٌ وَكَمَا أَنَّ مَرَاتِبَ الْأَنْوَاعِ أَرْبَعٌ فَكَذَلِكَ
مَرَاتِبُ الْأَجْنَاسِ أَيْضًا لَكُلِّ الْأَرْبَعِ لَأَنَّ كَانِ الْأَعْمُ الْأَجْنَاسُ فَهِيَ الْجَنْسُ الْعَالِي
كَالْجَوْهَرِ وَالْكَانِ الْأَخْصَصُ فَهِيَ الْجَنْسُ السَّافِلُ كَالْحَيَوَانِ أَوَّاعْمٌ وَأَخْصَصٌ فَهِيَ الْجَنْسُ الْمُتَوَسُّطُ
كَالْجَسَدِ النَّارِيِّ وَالْجِسْمِ أَوْ مَبَايِنًا لِكُلِّ الْفَرْدِ الْجَنْسُ الْمَفْرَدُ إِلَّا أَنَّ الْعَالِي فِي مَرَاتِبِ الْأَجْنَاسِ
يُسَمَّى جَنْسُ الْأَجْنَاسِ لَا السَّافِلِ وَالسَّافِلُ يَمْنَى نَوْعًا الْأَنْوَاعِ الْعَالِي

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ جس طرح انواع اضافیہ کبھی نیچے کو اترتی ہوئی مرتب
ہوتی ہیں اسی طرح اجناس بھی کبھی اوپر کو چڑھتی ہوئی مرتب ہوتی ہیں جہاں تک کہ جنس کے اوپر
دوسری جنس ہوگی اور جیسے انواع کے مراتب چار ہیں ایسے ہی اجناس کے مراتب بھی چار
ہیں کیونکہ اگر وہ اعم الاجناس ہو تو وہ جنس عالی ہے جیسے جوہر اور اگر اخص الاجناس ہو تو وہ
جنس سافل ہے جیسے حیوان اور اگر اعم و اخص ہو تو وہ جنس متوسط ہے جیسے جسم نامی
اور جسم مطلق اور اگر مبین کلی ہو تو وہ جنس مفرد ہے مگر عالی مراتب اجناس میں جنس الاجناس
کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ سافل اور سافل مراتب انواع میں نوع الانواع کے ساتھ موسوم
کیا جاتا ہے نہ کہ عالی۔

تشریح: قولہ کَمَا أَنَّ الْأَنْوَاعَ: انواع اضافیہ میں جس طرح تنازل یعنی عام سے خاص
کی طرف اترنا ہوتا ہے اسی طرح اجناس میں تصاعد یعنی خاص سے عام کی طرف ترقی ہوتی ہے
جنس کی جنس اس سے عام ہوتی ہے اسی طرح مراتب انواع جس طرح چار ہیں اسی طرح مراتب
اجناس بھی چار ہیں تو یہاں دو دعوے ہوئے ایک یہ کہ اجناس میں تصاعد ہوتا ہے اور انواع میں
تنازل دوسرا یہ کہ جس طرح مراتب انواع چار ہیں اسی طرح مراتب اجناس بھی چار ہیں۔ پہلا دعویٰ
چونکہ اسلوب بیان سے ہی ظاہر ہے اس لئے صرف دوسرے دعویٰ کی دلیل لانا ان کا ناغہ
سے بیان کی گئی ہے

قولہ لَأَنَّ الْكَانَ: یعنی مراتب انواع کی طرح مراتب اجناس بھی چار ہی ہوں گے دلیل
یہ ہے کہ جنس آیات تمام اجناس سے عام ہوگی یا تمام اجناس سے خاص یا بعض سے عام ہوگی اور
بعض سے خاص یا ہر ایک کا مبین اول یعنی اگر تمام اجناس سے عام ہو تو اس کو جنس عالی کہا
جائے گا جب کہ گذشتہ نقشہ میں جوہر تمام اجناس سے عام ہے اسی وجہ سے اس کو جنس
الاجناس کہا جاتا ہے اور دوم یعنی اگر تمام اجناس سے خاص ہو تو اس کو جنس سافل کہا جائیگا
جیسے حیوان کہ وہ تمام اجناس سے خاص اور اس کے علاوہ دوسرے اجناس اس سے عام ہیں
اور سوم یعنی اگر بعض جنس بعض سے عام اور بعض سے خاص ہو تو جنس متوسط کہا جائے گا جیسے

جسم نامی اور جسم مطلق کہ وہ دونوں حیوان سے عام اور جوہر سے خاص ہیں اور چہارم یعنی اگر ہر ایک کا مباین ہو تو جنس مفرد کہا جائے گا جیسے عقل جبکہ جوہر اسکی جنس نہ ہو۔

قوله الا ان۔ اس استدراک کو شارح نے مراتب الاربعہ کے اثبات اور اس کی تفصیل کے بعد بیان کیا ہے جب کہ مصنف نے اس استدراک کو اثبات مراتب الاربعہ سے پہلے بیان کیا ہے اس کی وجہ یہ کہ نوع الانواع کے موافق جنس الاجناس ہونے کا دیم اتحاد مراتب کی معرفت کے بعد اور نیاں شدید ہو جائیں گے اسی وجہ سے اس استدراک کو شارح نے بعد میں بیان کیا ہے۔

قولہ اعلیٰ فی مراتب جنس کی جنسیت چونکہ اپنے ماتحت کے اعتبار سے ہوتی ہے بطور
نوع کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے لہذا جنس عالی یعنی وہ جنس جو تمام اجناس
سے عام ہو جنس الا جناس کہلایگی کیونکہ اس میں صفت فوقیت درجہ کمال کی ہوتی ہے جیسے جوہر
اپنے ماتحت اجناس کے اوپر ہے لیکن نوع سافل یعنی وہ نوع جو تمام انواع سے خاص ہو نوع الانواع
کہلایگی کیونکہ اس میں صفت تحتیت درجہ کمال کی ہوتی ہے جیسے انسان اپنے مافوق تمام انواع سے
نیچے ہے۔

وذلك لأن جنسية الشيء إنما هي بالقياس إلى ما متحد فهو إما يكون جنس الأجناس إذا كان فوق جميع الأجناس وفوقية الشيء إنما يكون بالقياس إلى ما فوقه فهو إما يكون نوعاً للأجناس إذا كان تحت جميع الأنواع

ترجمہ : اور وہ اس لئے ہے کہ شئی کا جنس ہونا اپنے ماتحت کے لحاظ سے ہوتا ہے تو وہ جنس الاجناس اس وقت ہوگی جب تک تمام اجناس کے اوپر ہو اور شئی کا نوع ہونا اپنے مافوق کے لحاظ سے ہوتا ہے تو وہ نوع الانواع اس وقت ہوتا ہے جبکہ تمام انواع کے نیچے ہو تشریح : قولہ وذلک - یہ دلیل ہے اس دعویٰ مذکور کی کہ جنس عالی کو جنس الاجناس اور نوع سافل کو نوع الانواع کہا جاتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ شئی کی جنسیت اپنے ماتحت کے اعتبار سے

ہوتی ہے تو اگر اجناس کی ترتیب جنس جنس جنس جنس جنس جنس ہو تو ظاہر ہے جنس الجنس اس جنس کے اوپر ہوگی اور جنس جنس الجنس اس سے بھی اوپر ہوگی پس جنس الاجناس وہ جنس ہوگی جس کے اوپر کوئی دوسری جنس نہ ہو بلکہ اسی پر اجناس کا سلسلہ ختم ہو گیا ہو خلاف شے کی نوعیت اپنے مافوق کے اعتبار سے ہوتی ہے تو انواع کی ترتیب - نوع - نوع النوع - نوع النوع ہو تو ظاہر ہے نوع النوع اس نوع کے تحت ہوگی یعنی نوع کی نوع اس وقت کہا جائے گا جبکہ وہ اس نوع کے تحت ہو لہذا ترتیب برسبیل تنازل عام سے خاص کی طرف اور خاص سے اخص کی طرف ہوگی جس طرح ترتیب برسبیل انصاع خاص سے عام کی طرف اور عام سے اعم کی طرف ہوتی ہے۔

خیال رہے کہ مراتب انواع میں نوع سافل جمیع مراتب اجناس کا مباین ہے کیونکہ وہ نوع حقیقی ہوتی ہے جس کا جنس ہونا محال ہے اور جنس نامی جمیع مراتب انواع کا مباین ہے کیونکہ اس کے اوپر جنس نہیں لہذا محال ہے کہ وہ نوع ہو جائے اور نوع عالی و نوع متوسط میں سے ہر ایک کے درمیان اور جنس متوسط اور جنس سافل میں سے ہر ایک کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت ہے۔ شرح مطالع میں ہے کہ جنس سافل اور نوع عالی کے درمیان عموم من وجہ کی نسبت بایں طور ہے کہ لون تحت کیف میں دونوں صادق ہیں اور جسم مطلق میں نوع عالی صادق ہے جنس سافل نہیں اور حیوان میں جنس سافل صادق ہے نوع عالی نہیں لیکن جنس سافل اور نوع متوسط کے درمیان عموم من وجہ بایں طور ہے کہ جنس سافل صادق ہے اور لون میں جنس سافل صادق ہے نوع عالی نہیں اور جسم نامی میں نوع متوسط صادق ہے جنس سافل نہیں اور لیکن جنس متوسط اور نوع عالی کے درمیان عموم من وجہ بایں طور ہے کہ جسم مطلق میں دونوں صادق ہیں اور جسم نامی میں جنس متوسط صادق ہے نوع عالی نہیں اور لون میں نوع عالی صادق ہے جنس متوسط نہیں اور لیکن جنس متوسط اور نوع متوسط کے درمیان عموم من وجہ بایں طور ہے کہ جسم نامی میں دونوں صادق ہیں اور جسم مطلق میں جنس متوسط صادق ہے نوع متوسط نہیں اور حیوان میں نوع متوسط صادق ہے جنس متوسط نہیں۔

والجنس المفرد مثل بالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنساً له فان قيل ان لم يكن جنساً
 ليس تحت الا لعقول العشرة وهي النواحي اجناس ولا اخص اذ ليس فذلك لا الجوهر وقد فرغ
 انك ليس بجنس

ترجمہ: اور جنس مفرد کی مثال عقل سے دی گئی ہے اس تقدیر پر کہ جوہر اس کیلئے
 جنس نہ ہو کہ وہ نہ جنس سے اعم ہے کیونکہ اس کے نیچے صرف عقول عشرہ میں جو انواع ہیں نہ کہ اجناس
 اور نہ اخص ہے کیونکہ اسکے اوپر صرف جوہر ہے اور مفروض یہ ہے کہ وہ اس کیلئے جنس نہیں۔
 تشریح: قولہ والجنس المفرد: جنس کی جو تین قسمیں گذریں ان کی مثالیں جو کہ متحقق
 ہیں اسلئے ان کو کسی شرط کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا لیکن جنس مفرد کا اس کی مثال جو کہ فرض فارض
 پر موقوف ہے اس لئے اس میں شرط لگائی جاتی ہے کہ عقل جنس مفرد کی مثال اس وقت ہے
 جبکہ جوہر کو اس کی جنس قرار نہ دیا جائے۔ اور عقل جنس سے نہ عام ہے اور نہ خاص عام اس لئے
 نہیں کہ اس کے تحت عقول عشرہ میں اور وہ انواع ہیں اجناس نہیں اور خاص اس لئے نہیں
 کہ اس کے اوپر صرف جوہر ہے جبکہ مفروض یہ ہے کہ جوہر عقل کی جنس نہیں۔

لا يقال بعد التمثيل فاسد اما تمثيل النوع المفرد بالعقل على تقدير جنسية الجوهر
 اما تمثيل الجنس المفرد بالعقل على تقدير عريضة الجوهر لان العقل ان كان جنساً يكون
 تحت انواع فلا يكون نوعاً مفرداً بل كان عالياً فلا يقم التمثيل الا في ان لم يكن جنساً
 لم يصح التمثيل الثاني ضروراً ان لا يكون جنساً لا يكون جنساً مفرداً لان القول التمثيل
 الاول على تقدير ان العقول العشرة متفقة بالنوع والثاني على تقدير انها مختلفة فيه
 والتمثيل يحصل بحمد الفرض سواء طابق الواقع ولا يطل بقت

ترجمہ: نہ کہا جائے کہ دو میں سے ایک مثال غلط ہے یا تو نوع مفرد کی مثال

عقل سے تقدیر جنسیت جوہر اور یا جنس مفرد کی مثال عقل سے تقدیر جنسیت جوہر کیونکہ عقل اگر
 جنس ہو تو اسکے تحت انواع ہوں گی تو وہ نوع مفرد نہ ہوگی بلکہ نوع عالی ہوگی تو پہلی تمثیل صحیح نہ
 ہوگی اور اگر جنس نہ ہو تو تمثیل ثانی صحیح نہ ہوگی اسلئے کہ جو جنس ہی نہ ہو وہ جنس مفرد نہیں ہو سکتی کیونکہ
 ہم کہیں گے کہ پہلی تمثیل اس تقدیر پر ہے کہ عقول عشرہ متفق بالنوع ہوں اور دوسری تمثیل اس
 تقدیر پر ہے کہ وہ اس میں مختلف ہیں اور تمثیل محض فرض کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے خواہ
 واقع کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

تشریح: قولہ لا يقال: عقل کو چونکہ جنس مفرد اور نوع مفرد دونوں کی مثال بیان
 کی گئی ہے اس لئے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دو میں سے کوئی ایک مثال ضرور غلط ہوگی
 کیونکہ عقل کو نوع مفرد کی مثال جوہر کو جنس ہونی کی تقدیر پر ہے اور اس کو جنس مفرد کی مثال جوہر
 کو عرض ہونی کی تقدیر پر ہے پس اگر عقل جنس ہو تو اسکے تحت انواع ہوں گی لہذا وہ نوع مفرد
 نہیں بلکہ نوع عالی ہوگی پس پہلی مثال صحیح نہ ہوگی اور اگر جنس نہ ہو تو دوسری مثال صحیح نہ ہوگی کیونکہ
 یہ امر ظاہر ہے کہ جو جنس نہ ہو وہ جنس مفرد بھی نہ ہوگا۔

قولہ لا يقال: یہ جواب ہے اعتراض مذکور کا اور وہ یہ کہ عقل نوع مفرد کی مثال
 اس تقدیر پر ہے کہ جوہر کو عقل کیلئے جنس فرض کرنے کے بعد عقول عشرہ کو متفقہ الحقائق مانا
 جائے اور عقل جنس مفرد کی مثال اس تقدیر پر ہے کہ جوہر کو عقل کے لئے جنس نہیں بلکہ
 عرض عام فرض کرنے کی تقدیر کے بعد عقول عشرہ کو مختلفہ الحقائق مانا جائے اور مثال جو کہ توضیح
 و تفہیم کیلئے ہوتی ہے اس لئے مثال فرضی سے بھی مقصود حاصل ہو جاتا ہے خواہ وہ نفس
 الامر کے مطابق ہو یا نہ ہو۔

قال النوع الاضافي موجود بذاته الحقيق كالانواع المتوسطة والحقيق موجود بذاته
 الاضافي كالحقائق البسيطة فليس بينهما عموم وخصوص بل مقابل كل منهما اعم من الآخر
 من وجه لصدقهما على النوع السافل

تشریح: — مصنف نے فرمایا کہ نوع اضافی بدون نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع متوسطہ اور نوع حقیقی بدون نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیطہ تو ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے سے اعم من وجہ ہے کیونکہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں۔

تشریح: — بیانہ ہوا انوع اضافی:۔ نوع کی ماقبل میں دو قسمیں گذریں ایک نوع حقیقی اور دوسری نوع اضافی اور نوع اضافی میں چونکہ عموم و ترتیب تصور ہوتی ہے اس لئے اس کے درجات و مراتب کو بیان کیا گیا کہ وہ چار ہیں اور جب نوع کے درجات کو بیان کیا گیا تو اسکے ساتھ جنس کے درجات کو بھی بیان کیا گیا کہ وہ بھی چار ہیں اور بیان مذکور سے چونکہ یہ وہم ہوتا ہے کہ نوع اضافی، نوع حقیقی سے عام ہے جس سے عموم و خصوص کی نسبت متصور ہوتی ہے اس لئے اس عبارت سے اسکا ازالہ کیا گیا کہ ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں بلکہ عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے جس میں ایک مادہ اجتماع کا ہوتا ہے اور دوسرا مادے افتراق کے کیونکہ نوع سافل میں دونوں صادق ہیں اور انواع بسیطہ میں نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں اور حقائق بسیطہ میں نوع حقیقی صادق ہے نوع اضافی نہیں۔

خلاصہ یہ کہ مصنف نے اس عبارت سے تین باتیں بیان کی ہیں اول نوع اضافی اور نوع حقیقی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت دوم متقدمین کے قول کی تردید ضمنی و صریح سوم دعویٰ اعم کی صورت میں متقدمین کے قول کے ابطال لہذا اولاً ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ثابت کی گئی ہے جس سے ضمنی طور پر متقدمین کے قول کا ابطال بھی ہو گیا ہے پھر اس ابطال کی تقریر اس طرح کر دی کہ ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں۔

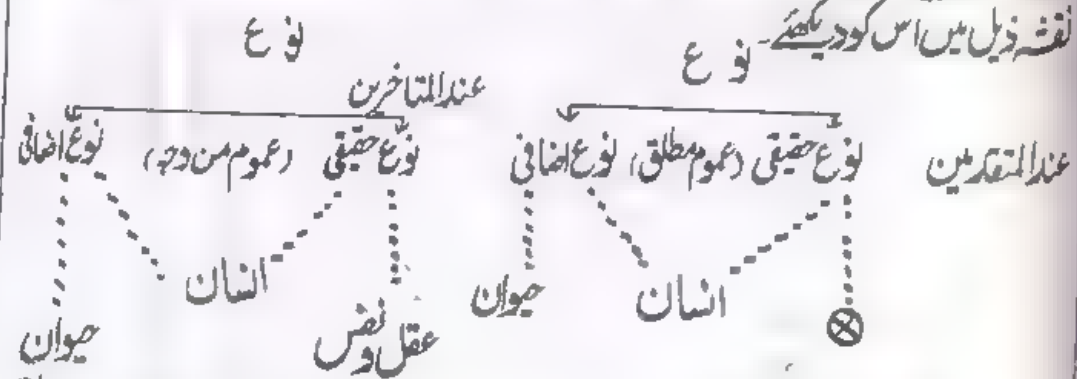
أقول لسانہ علی أن للنوع معین اراد ان یلین النسبة بینہما وقد ذهب علماء المنطقیین

حق الشیخ فی کتاب الشفاء الی أن النوع الإضافی اعم مطلقاً من الحقیقی

تشریح: — میں کہتا ہوں کہ مصنف نے اس بات پر تنبیہ کیا کہ نوع کے دو معنی ہیں تو اب ان دونوں کے درمیان نسبت کو بیان کرنا چاہتا ہے۔ متقدمین مناطہ حتیٰ کہ شیخ کتاب شفاء میں اس طرف گئے ہیں کہ نوع اضافی، نوع حقیقی سے عام مطلق ہے۔

تشریح: — قولہ لسانہ:۔ نوع کے چونکہ ماقبل میں دو معنی گذرے اور ان دونوں کے درمیان کوئی نسبت ہے؟ اس کو اب تک بیان نہیں کیا گیا اس لئے اس عبارت سے اس کو صراحت بیان کیا جاتا ہے اگرچہ صنفنا اس کا علم معنی ہی سے ہو گیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ نوع کے دونوں معنوں کے درمیان نسبت کے بارے مناطہ کا اختلاف متقدمین نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان نسبت عموم و خصوص مطلق کی ہے یعنی نوع اضافی عام اور نوع حقیقی خاص ہے لیکن متاخرین ان دونوں کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کا قول کرتے ہیں جس میں تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع کا اور دوسرا مادے افتراق کا نقشہ ذیل میں اس کو دیکھئے۔



قولہ ذہب قد صاء بر مناطہ متقدمین کہتے ہیں کہ نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ ان کے نزدیک ہر نوع حقیقی مقولات عشر میں سے کسی نہ کسی مقولہ میں ضرور داخل ہے تو ہر نوع حقیقی نوع اضافی ہوگی چنانچہ انسان ہر دونوں صادق میں نوع حقیقی اس لئے کہ وہ مادہ ہونے کے جواب میں کثیرین متفقین بالحقاقی پر محمول ہے

اور نوع اضافی اس لئے کہ ماحول کے جواب میں انسان و فرس پر جنس یعنی حیوان بولا جاتا ہے لیکن حیوان صرف نوع اضافی ہے نوع حقیقی نہیں اس لئے کہ اس پر اور اس کے غیر شائبہات پر جنس یعنی جسم نامی بولا جاتا ہے۔ متاخرین جو عموم و خصوص من وجه کا قول کرتے ہیں وہ متقدمین کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ ہر نوع حقیقی کا بقولہ کے تحت ہونا تسلیم نہیں کیونکہ یہ اس وقت ہو گا جبکہ ہر نوع حقیقی ممکن ہو حالانکہ یہ ضروری نہیں اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو ممکنات کا مقولات عشر میں انحصار تسلیم نہیں اس لئے کہ ممکنات عالم کی اجناس مقولات عشر میں منحصر ہیں۔

وَرَدُّ ذَٰلِكَ فِي صُورَةِ دَعْوَى اَعْمَدِهِ اَنْ يَلَيْسَ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُّطْلَقَانِ اَمَّا كَلَامُهُمَا مَوْجُودٌ بَدْوْنِ الْاَضَافَةِ اَوْ مَوْجُودٌ اِلَّا بِدَوْنِ الْحَقِيقَةِ فَمَا فِي الْاَنْوَاعِ الْمُتَوَسِّطَةِ فَاِنَّهَا الْاَنْوَاعُ اَضَافِيَةٌ وَلَيْسَتْ اَنْوَاعًا حَقِيقَةً لِاَنَّهَا اجْنَاسٌ وَاَمَّا وُجُودُ الْاَنْوَاعِ الْحَقِيقَةِ بَدْوْنِ الْاَضَافَةِ فَمَا فِي الْحَقَائِقِ الْبَسِيطَةِ كَالْعَقْلِ وَالنَّفْسِ وَالنَّقْطَةِ وَالْوَحْدَةِ فَاِنَّهَا اَنْوَاعٌ حَقِيقِيَّةٌ وَلَيْسَتْ اَنْوَاعًا اَضَافِيَّةً وَاَلَا كَانَتْ مُرَكَّبَةً لَوْ جُوبِ اَنَّ رَجْعَ النَّبْذِ الْاَضَافِي تَحْتَ جَنْسٍ فَيَكُونُ مُرَكَّبًا مِّنَ الْجَنْسِ وَالْفَصْلِ

ترجمہ: اور اس کو دعویٰ اعم کی صورت میں رد کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود ہے لیکن نوع اضافی بدون نوع حقیقی موجود ہے جیسے انواع بسیطہ میں کہ وہ انواع اضافیہ ہیں انواع حقیقیہ نہیں کیونکہ وہ اجناس ہیں اور لیکن نوع حقیقی بدون نوع اضافی موجود ہے جیسے حقائق بسیطہ میں چنانچہ عقل و نفس و نقطہ و وحدت میں کیونکہ وہ انواع حقیقیہ ہیں انواع اضافیہ نہیں ورنہ وہ مرکب ہو جائیں گے کیونکہ ضروری ہے نوع اضافی جنس کے تحت داخل ہو جائے تو وہ جنس و فصل سے مرکب ہو جائے گی

تشریح: قولہ دس دذکک: فلک کا اشارہ مذہب قدما ہے اور فی صورتہ دعویٰ اعم میں اعم دعویٰ کی صفت ہے یعنی تلک الدعویٰ الیٰتی ہی اعم من مذہبہم اور ہی ضمیر کا مرجع دعویٰ اعم ہے اور یہیں میں ضمیر شینہ کا مرجع نوع حقیقی و نوع اضافی ہیں۔ خلاصہ یہ کہ متقدمین کے مذہب نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہونے کو دعویٰ اعم کی صورت میں باطل قرار دیا گیا ہے کیونکہ عموم و خصوص مطلق ہونے کی تقدیر پر دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود نہیں ہونا چاہئے جبکہ ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود ہے چنانچہ انواع بسیطہ کہ وہ انواع اضافیہ ہیں لیکن انواع حقیقیہ نہیں کیونکہ وہ اجناس ہیں اور لیکن نوع حقیقی نوع اضافی کے بغیر جسے حقائق بسیطہ مثلاً عقل و نفس و نقطہ و وحدت کہ وہ انواع حقیقیہ ہیں انواع اضافیہ نہیں کیونکہ انواع اضافیہ کا تحت جنس داخل ہونا ضروری ہے اور قاعدہ ہے کہ جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل بھی ہوگی لہذا نوع اضافی مرکب ہوگی حالانکہ حقائق مذکورہ بسیطہ میں مرکبہ نہیں تو نوع حقیقی کا وجود نوع اضافی کے بغیر پایا گیا اور جب ان میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے بغیر ثابت ہو گیا تو ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہونا باطل ہو گیا اس لئے کہ عام اگرچہ خاص کے بغیر پایا جاتا ہے لیکن خاص عام کے بغیر نہیں پایا جاتا ہے

قولہ کالعقل: ان چاروں مثالوں پر اعتراض ہوتا ہے کہ ان کے بسیط ہونے پر کوئی دلیل نہیں نیز عقل و نفس صرف نوع حقیقی اسی تقدیر پر ہو سکتی ہیں جب ان کے لئے جنس نہ ہو اور اپنے افراد کی پوری ناپسندیت ہوں جب کہ دونوں میں کلام ہے اس لئے کہ حکماء کے نزدیک جو صرکی پانچ قسمیں ہیں عقل - نفس - ہیولی - صورت - جسم لہذا جو ہر ایک کی جنس ہوئی اور عقل کی دس نوعیں ہیں اور ہر نوع کو ایک فرد میں منحصر کیا گیا ہے اور نفس ناطقہ کی دو نوع، ایک نفس فلکیہ اور دوسرا نفس انسانیہ قرار دیا گیا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ ممکن ہے یہ اعتراض طریقہ عقلا کے خلاف ہو کیونکہ اعتراض مثال پر وارد ہے جبکہ مثال کے بطلان سے مطلوب کا بطلان لازم نہیں آتا ہے کیونکہ اس کی دوسری مثال واجب وغیرہ

بھی دی جاسکتی ہے اس وجہ سے اس اعتراض کو مناقشہ سے تعبیر کیا گیا ہے کہ چونکہ مناقشہ اس عرض کو کہا جاتا ہے جو دنی توجہ سے ساقط ہو جائے۔

قولہ النقطة :- یعنی نقطہ بھی نوع حقیقی ہے نوع اضافی نہیں کیونکہ نقطہ خط کا کنارہ ہوتا ہے اور خط سطح کا کنارہ اور سطح جسم کا کنارہ اور جسم چونکہ جہات ثلاثہ یعنی طول و عرض و عمق میں منقسم ہوتا ہے لہذا سطح طول و عرض میں منقسم ہوگی عمق میں نہیں اور خط طول و عرض میں منقسم ہوگا عمق میں نہیں اور نقطہ چونکہ خط کا کنارہ ہے اس لئے وہ کسی جہت میں منقسم نہیں ہوگا اور جو کسی جہت میں منقسم نہ ہو سکے اجزاء نہ ہوں گے اور جس کے اجزاء نہ ہوں اس کی جنس بھی ہوگی اور جس کی جنس نہیں وہ نوع حقیقی ہوتا ہے نوع اضافی نہیں کیونکہ نوع اضافی جنس کے تحت ہوتی ہے اور جنس اس کا جز ہوتی ہے اور نقطہ کا چونکہ جز نہیں اس لئے وہ نوع اضافی نہ ہوگا اور نقطہ کا نوع حقیقی ہونا حکما کے مسلک پر ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ نقطہ و خط و جسم تعلیمی موجود ہیں اور متکلمین چونکہ ان کا انکار کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک نوع حقیقی نہیں۔

خیال رہے کہ جسم کی دو قسمیں ہیں (۱) جسم تعلیمی (۲) جسم طبعی جسم تعلیمی اس عرض کو کہتے ہیں جو طول و عرض و عمق تینوں جہت میں تقسیم کو قبول کرے اور جسم طبعی اس جوہر کو کہتے ہیں جس میں کسی واسطہ سے طول و عرض و عمق حقیقہ مانے جاسکیں اور یہاں پر جسم سے مراد جسم تعلیمی ہے کیونکہ اس کا کنارہ سطح ہے اور سطح عرض ہے اور جس کا کنارہ عرض ہو وہ عرض ہوتا ہے اور عرض جسم تعلیمی ہے جسم طبعی نہیں۔

لَمْ يَلِدْ وَأَمْهًا حَقٌّ عَبْدُهُ وَسِعَ الْكُرْسِيُّ الْمَدِينَةَ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ
كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا يَمُوتُ وَهُوَ يُحْيِيهِمْ وَهُوَ يُمِيتُهُمْ وَأِلَهُ الْغَيْبِ لَهُ الْبُيُوتُ الْمُنِيرَاتُ
أَنَّهُ مَقُولٌ عَلَى أَفْرَادٍ مُتَّفَقَةٍ الْحَقِيقَةُ وَنَوْءٌ أَضَافِيٌّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَقُولٌ عَلَيْهِ عَلَى
غَيْرِ الْجَنَسِ فِي جَوَابِ مَا مَوْ

نہ جملہ :- پھر مصنف نے اس امر کو بیان کیا جو ان کے نزدیک حقیقی ہے اور وہ یہ کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بغیر موجود ہونا ثابت ہو چکا اور یہ دونوں نوع سافل پر صادق ہیں کیونکہ وہ نوع حقیقی ہے بایں معنی کہ متفقہ الحقیقت افراد پر محمول ہوتی ہے اور نوع اضافی ہے بایں معنی کہ اس پر اور اس کے غیر پر ماہوں کے جواب میں جنس محمول ہوتی ہے

تشریح :- قولہ ثانی :- یعنی نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان حقیقہ نسبت عموم و خصوص من وجہ ہے اس لئے کہ نوع اضافی کبھی نوع حقیقی ہوتی ہے جو جنس کے تحت ہوتی ہے جیسے انسان، حیوان کے تحت داخل ہے اور کبھی جنس ہوتی ہے جو دوسری جنس کے تحت داخل ہوتی ہے جیسے حیوان جسم نامی کے تحت داخل ہے اسی طرح نوع حقیقی کبھی نوع اضافی ہوتی ہے جب کہ گندرا اور کبھی حقیقت بسیط ہوتی ہے جیسے عقل و نفس و نقطہ وغیرہ لہذا نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان جیسا کہ نقشہ ذیل میں ہے عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ اس کے تین مادے ہوتے ہیں ایک مادہ اجتماع کا اور دو مادے افتراق کے، انسان میں نوع حقیقی و نوع اضافی دونوں صادق ہیں لیکن نوع حقیقی اس لئے کہ وہ کثرین متفقین پر ماہوں کے جواب میں محمول ہوتی ہے لیکن نوع اضافی اس لئے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے اور حیوان پر نوع اضافی صادق ہے نوع حقیقی نہیں لیکن نوع اضافی اس لئے صادق ہے کہ اس کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول ہوتی ہے لیکن حقیقی اس لئے صادق نہیں آتی کہ وہ کثرین متفقین بالحقائق پر ماہما کے جواب میں محمول نہیں ہوتی اور عقل و نفس و نقطہ پر نوع حقیقی صادق آتی ہے نوع اضافی نہیں لیکن حقیقی اس لئے صادق آتی ہے کہ وہ کثرین متفقین بالحقائق پر ماہما کے جواب میں محمول ہوتے ہیں لیکن نوع اضافی اس لئے صادق نہیں آتی کہ ان کو دوسری ماہیت کے ساتھ ملا کر ماہما کے ذریعہ سوال کرنے پر جواب میں جنس محمول نہیں ہوتی ورنہ ان کا مرکب ہونا لازم آئے گا کیونکہ جب

ان پر جنس عمول ہوگی تو وہ جنس کے تحت داخل ہوں گے اور جو جنس کے تحت داخل ہو وہ جنس و فصل سے مرکب ہوتا ہے حالانکہ وہ حقائق بسیط سے ہیں جن کا مرکب ہونا محال ہے۔

نوع حقیقی
نوع اضافی
عقل و نفس
انسان
حیوان

تشریح: قولہ المقول یعنی مقول فی جواب ماہو اس کو کہا جاتا ہے جو ماہیت مسؤل
عنہا پر مطابقت دلاتے ہیں چنانچہ الانسان ماہو کا جواب جو حیوان ناطق ہے وہ ماہیت انسان پر
مطابقت دلاتے ہیں لیکن جزر مقول فی جواب ماہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک واقع فی طریق ماہو
جو ایسے لفظ کے ساتھ جواب میں مذکور ہوتا ہے جو اس جزر پر مطابقت دلاتے ہیں چنانچہ
حیوان اور ناطق کہ معنی حیوان مجموعہ معنی حیوان ناطق کا جزر ہے اور وہ معنی لفظ حیوان کے ساتھ
مذکور ہے جو اس پر مطابقت دلاتے ہیں دوسری صورت داخل فی جواب ماہو ہے جو آگے
مذکور ہے۔

قولہ ای بلفظ: اس تفسیر سے اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ مقول بمعنی محمول اور محمول
حقیقہ معنی ہے اور مطابقت لفظ کی صفت ہے لہذا بالمطابقت اصل میں یہ ہے بلفظ یدل بالظاہر
علیہ یہی مراد اگلی عبارت ای بلفظ یدل علیہ بالتضمن کی ہے۔

قولہ وانما سبی: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ جزر مقول جو مذکور بالماہیۃ ہے اس کو
فی طریق ماہو کیوں کہا جاتا ہے؟ جواب یہ کہ جزر مقول یعنی وہ جزر جو ماہو کے جواب میں محمول ہو وہ
چونکہ ماہو کا طریق ہے اور وہ اس میں واقع ہے یعنی وہ جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ محمول ہوتا
ہے جو اس پر مطابقت دلاتے ہیں جیسے حیوان اور ناطق کہ اس میں حیوان کا معنی مجموعہ معنی حیوان ناطق
کا جزر ہے جس جزر پر لفظ حیوان بالمطابقت دلاتے ہیں۔

وان کان مذکور فی جواب ماہو بالتضمن ای بلفظ یدل علیہ بالتضمن یسی داخل فی جواب
ماہو کہ مفہود الجسم اذ النامی والحقاس والمتحرک بالارادۃ فائدہ جزر معنی الحيوان الناطق
المقول فی جواب ماہو وہو مذکور فیہ بلفظ الحيوان الدال علیہ بالتضمن

ترجمہ: اور اگر ماہو کے جواب میں تضمناً مذکور ہو یعنی ایسے لفظ کے ساتھ جو اس پر
تضمناً دلاتے ہیں تو اس کو داخل فی جواب ماہو کہا جاتا ہے جیسے جسم یا نامی یا حقاس یا

متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ وہ معنی حیوان ناطق کا جزر ہے جو ماہو کے جواب میں مقول ہے اور وہ
لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جس پر وہ تضمناً دلاتے ہیں۔

تشریح: قولہ وان کان مذکوراً: یعنی جزر مقول کی دوسری صورت داخل فی جواب
ماہو ہے جو جواب میں ایسے لفظ کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر تضمناً دلاتے ہیں چنانچہ جسم
مطلق و جسم نامی و حقاس و متحرک بالارادہ کا مفہوم کہ وہ معنی حیوان ناطق کا جزر ہے اور وہ
مفہوم لفظ حیوان کے ساتھ مذکور ہے جو اس پر تضمناً دلاتے ہیں اس لئے کہ حیوان نامی
جسم نامی، حقاس متحرک بالارادہ کے مجموعہ کا لہذا یہ اجزاء حیوان میں تضمناً مذکور ہیں۔

وانما الخصر جزر المقول فی جواب ماہو فی القسمین لأن دلالة التزائم مجبوزہ فی جواب
ماہو بمعنی انہ لایذکر فی جواب ماہو لفظ یدل علی الباسیۃ السؤل عنہا و علی جزئہا
بالاتزام اصطلاحاً

ترجمہ: اور مقول فی جواب ماہو کے جزر کا دو قسموں میں منقسم اس لئے ہے کہ
ماہو کے جواب میں دلالت التزامی متروک ہے بایں معنی کہ ماہو کے جواب میں وہ لفظ اصطلاحاً
ذکر نہیں کیا جاتا ہے جو ماہیت مسؤل عنہا یا اسکے اجزاء پر التزام دلاتے ہیں۔

تشریح: قولہ وانما الخصر: یہ اس سوال کا جواب ہے کہ مقول فی جواب ماہو کا
جزر جس طرح مدلول علیہ مطابقت و تضمن ہوتا ہے اسی طرح التزاماً بھی ہو سکتا ہے پھر اس کو یہاں
کیوں نہیں بیان کیا گیا؟ جواب یہ کہ مقول فی جواب ماہو کا جزر چونکہ اسی وقت تصور ہوتا ہے جبکہ
ماہیت مسؤل عنہا مکرر ہو اس لئے ماہو کے جواب میں صرف مدلول علیہ مطابقت ہی جائز ہوگا جو
ظاہر ہے اور مدلول علیہ تضمن بھی کیونکہ اسکے تمام اجزاء مقصود ہوتے ہیں اور اگر ماہو کے جواب
میں مدلول علیہ التزاماً بھی بولا جاتا ہے تو مقصود کے علاوہ دوسرے جزر یا دوسرے لوازم کی طرف
ذہن کے منتقل ہونے کا احتمال ہوگا اور مقصود حاصل نہ ہو سکے گا اور قرآن پر اعتماد اس لئے

نہیں ہو سکتا کہ قرائن اکثر خفی ہوتے ہیں۔

قَالَ وَالْجِنْسُ الْعَالِي جَازٍ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ يُقَوِّمُهُ لِحُجُومِهِ تَرْكِبُهُ مِنْ أَمْرَيْنِ مُتَسَاوَيْنَيْنِ أَوْ أَمُورٍ مُتَسَاوِيَةٍ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ يُقَسِّمُهُ وَالْأَوَّلُ السَّافِلُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ يُقَوِّمُهُ وَيَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَضْلٌ يُقَسِّمُهُ وَالتَّوَسُّطَاتُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهَا مَقُولٌ تَقْسِمُهَا وَفُضُولٌ تَقَوِّمُهَا وَكُلُّ فَضْلٍ يُقَوِّمُهُ الْعَالِي فَهُوَ يُقَوِّمُهُ السَّافِلُ مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ كُلِّيٌّ وَكُلُّ فَضْلٍ يُقَسِّمُهُ السَّافِلُ فَهُوَ يُقَسِّمُهُ الْعَالِي مِنْ غَيْرِ عَكْسٍ

ترجمہ: — مصنف نے فرمایا کہ جنس عالی کیلئے فضل مقوم ہو سکتی ہے کیونکہ اس کا دو یا چند امور متساویہ سے مرکب ہونا جاتا ہے اور اس کے لئے فضل مقسم کا ہونا ضروری ہے اور نوع سافل کیلئے فضل مقوم کا ہونا ضروری اور فضل مقسم کا ہونا ممتنع ہے اور متوسطات کیلئے فضول مقسم اور فضول مقوم کا ہونا ضروری ہے اور ہر فضل جو عالی کا مقوم ہے وہ سافل کا مقوم ہوگی عکس کلی کے بغیر اور ہر فضل جو سافل کا مقسم ہے وہ عالی کا مقسم ہوگی عکس کے بغیر۔
تشریح: — بیانہ والجنس العالی: گذشتہ بیان سے یہ معلوم ہوا کہ اجناس کے متعدد درجے ہوتے ہیں بعض عالی اور بعض سافل اور بعض متوسط اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جو فضل جنس سافل کا مقسم ہے وہ آیا جنس عالی کا بھی مقسم ہے یا نہیں تو مصنف نے جواب دیا کہ ہر وہ فضل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی لیکن اس کا برعکس یعنی ہر وہ فضل جو جنس عالی کا مقسم ہے وہ جنس سافل کا مقسم نہ ہوگی تفصیل شرح میں دلج ہے یونہی اجناس کی طرح انواع کے بھی متعدد درجے ہوتے ہیں بعض عالی اور بعض سافل اور بعض متوسط اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جو فضل نوع عالی کا مقوم ہے وہ آیا نوع سافل کا بھی مقوم ہے یا نہیں تو مصنف نے اس کا بھی جواب دیا کہ ہر وہ فضل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ لامحالہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس کا برعکس نہیں یعنی ہر وہ فضل جو نوع سافل کا مقوم ہے

وہ نوع عالی کا مقوم نہ ہوگی تفصیل شرح میں درج ہے البتہ یہ بیان ضروری ہے کہ جنس عالی کا مقابل یہاں نوع سافل کو قرار دیا گیا ہے جبکہ اس کا مقابل جنس سافل ہوتی ہے جس طرح نوع سافل کا مقابل نوع عالی ہوتی ہے اسکی وجہ یہ کہ سلسلہ ترتیب میں سب سے اوپر چونکہ جنس عالی ہے اور سب سے نیچے نوع سافل اس لئے منتہی ہونے کے اعتبار سے دونوں کو تقابل میں پیش کیا گیا۔

بیانہ والمتوسطات: — سلسلہ انواع و اجناس میں جو عالی و سافل کے مابین ہو اس کا نام متوسطات رکھا جاتا ہے لہذا جو جنس عالی و جنس سافل کے مابین ہو اس کا نام اجناس متوسط اور جو نوع عالی و نوع سافل کے مابین ہو اس کا نام انواع متوسط رکھا جائے گا جسے جسم مطلق و جسم نامی و جوہر و حیوان کے مابین اجناس متوسط واقع ہیں اور جسم نامی و حیوان جسم مطلق و انسان کے مابین انواع متوسط واقع ہیں۔

بیانہ ان یكون له ما: — لہا میں ضمیر مجرور کا مرجع متوسطات ہے یعنی خواہ اجناس متوسط ہوں یا انواع متوسط بہر دو تقدیر فضول کا تعلق اگر اجناس متوسط سے ہو تو وہ مقسمہ کہلائیں گی اور اگر ان کا تعلق انواع متوسط سے ہو تو مقومہ کہلائیں گی اور علو و سفلی کی دو حیثیتیں ہیں ایک بحسب الحقیقہ اور دوسری بحسب الاضافہ بحسب الحقیقہ میں شی کی ذات ہی بلندی و پستی پر دلالت کرتی ہے اور یہاں چونکہ علو و سفلی سے بحسب الاضافہ مراد ہے اس لئے جنس عالی و سافل اسی طرح نوع عالی و سافل اضافی و اعتباری مراد ہوں گی کہ ہر وہ فضل جو سافل کا مقسم ہے وہ عالی کا بھی مقسم ہوگی اس کا برعکس نہیں اس طرح جو فضل عالی کا مقوم ہوگی وہ سافل کا مقوم ہوگی اس کا برعکس نہیں۔

أَقُولُ الْفَضْلُ لِنِسْبَةِ إِلَى النَّوعِ وَنِسْبَةِ إِلَى الْجِنْسِ أَيْ جِنْسُ ذَلِكَ النَّوعِ فَلَمَّا نُسِبَتْ إِلَى النَّوعِ فَبِأَنَّهُ مُقَوِّمٌ لِكُلِّ شَيْءٍ دَاخِلٍ فِي قَوَامِهِ وَخِزْمَةٌ لَهُ وَنِسْبَةُ إِلَى الْجِنْسِ فَبِأَنَّهُ مُقَسِّمٌ لَأَيِّ مَحْضَلٍّ قَسَمَهُ فَإِنَّهُ إِذَا نُسِبَ إِلَى الْجِنْسِ صَارَ الْمَجْمُوعُ قَسَمًا مِنَ الْجِنْسِ وَلَوْ عَلَا مَثَلًا نَاطِقٌ إِذَا نُسِبَ إِلَى الْإِنْسَانِ فَصَارَ دَاخِلًا فِي قَوَامِهِ وَبِأَنَّهُ صَارَ حَيَوَانًا لِمَقَادِمِهِ وَتَقْسِيمِهِ الْحَيَوَانِ

ترجمہ: — میں کہتا ہوں کہ فصل کے لئے ایک نسبت ہے نزع کی طرف اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف اور اس کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے یعنی اس کے قوام میں داخل اور ایک جنس یعنی اس نوع کی جنس کی طرف اور اس کی طرف تو اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کیلئے مقوم ہے یعنی اس کے قوام میں داخل اور اس کا جزر ہے اور جنس کی طرف اس کی نسبت یہ ہے کہ وہ اس کے لئے مقسم یعنی محصل قسم ہے کیونکہ جب وہ جنس کے ساتھ منقسم ہو تو مجموعہ جنس کی ایک قسم اور نوع ہو جاتی ہے مثلاً ایب انسان کی طرف اطلاق کی نسبت کیا جائے تو وہ اس کے قوام و ماہیت میں داخل ہے اور جب حیوان کی طرف نسبت کیا جائے تو حیوان ناطق ہو جائے جو حیوان کی ایک قسم ہے۔

تشریح: — قولہ الفصل: — فصل ایک ایسی گی ہے جو نوع اور جنس دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے لیکن جب نوع کی طرف منسوب ہو تو اس کا جزر ماہیت بنتی ہے جیسے ناطق ماہیت انسان حیوان ناطق کا جزر ہے بایں وجہ اس کا نام مقوم یعنی قوام و حقیقت میں داخل ہونے والی رکھا جاتا ہے کیونکہ تقویم کا معنی ہے ایک چیز کا دوسری چیز کے قوام میں داخل اور اس کا جزر حقیقت ہونا جیسا کہ خرج مرقات فارسی میں ہے تقویم عبارت از داخل شدن چیزے در قوام و جزر گردیدن حقیقت اوست اور جب فصل جنس کی طرف منسوب ہو تو اس کی تقسیم کر دیتی ہے بایں وجہ اس کا نام مقسم رکھا جاتا ہے کیونکہ مقسم اس فنی کو کہا جاتا ہے جو دو حصوں میں تقسیم کر دے اور فصل کی نسبت جب جنس کی طرف ہو تو وہ بھی جنس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے ایک وجود کے اعتبار سے اور دوسرا عدم کے اعتبار سے جیسے ناطق حیوان کے وجود کے اعتبار سے حیوان ناطق اور عدم کے اعتبار سے حائل غری ناطق کی طرف تقسیم کر دیتا ہے۔

وَأَذَاتُ صَوَرَاتٍ: — فصل یَقُومُ لِمَا زَانَ يَتَرَكَّبُ مِنْ أَسْمَاءٍ بِأَسْمَاءٍ دِيمِيزَانِهِ عَنْ مَشَارَكَاتِهِ فِي الوجودِ وَقَدْ امْتَنَعَ الْقَدَمَاءُ عَنْ ذَلِكَ بِأَنَّهُ عَلَى أَنَّ كُلَّ مَا صِيغَ لَهُ أَفْضَلُ يَقُومُ لِأَبَدٍ أَنْ يَكُونَ لَهَا جَنْسٌ وَقَدْ سَلَفَ ذَلِكَ وَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهَا جَنْسٌ الْعَالِي فَفَصْلٌ لَهَا جَوْزٌ أَنْ يَكُونَ تَحْتَ النَّوَاحِ وَفَصْلٌ لَهَا نَوَاحٍ عَنِ الْقِيَاسِ إِلَى جَنْبِ مَقَاتٍ لَهُ وَالنَّوَاحِ السَّافِلُ

يَجِبُ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَفَصْلٌ مَقُومٌ وَيَسْتَعِ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَفَصْلٌ مَقُومٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَوْ جَوِبَ أَنْ يَكُونَ قَوْلُهُ جَنْسٌ وَمَالُهُ جَنْسٌ لَا يَدُلُّ أَنْ يَكُونَ لَهُ فَفَصْلٌ دِيمِيزَانِهِ عَنْ مَشَارَكَاتِهِ فِي ذَلِكَ الْجَنْسِ وَأَمَّا الثَّانِي فَلَا مَتْنَاءً أَنْ يَكُونَ تَحْتَ النَّوَاحِ وَالْأَلَمْ يَكُنْ سَافِلًا

ترجمہ: — اور جب آپ نے یہ جان لیا کہ تو ہم کہیں گے کہ جنس عالی کے لئے فصل مقوم ہو سکتی ہے کیونکہ جائز ہے وہ ایسے دو امروں سے مرکب ہو جو اس کے مساوی ہوں اور اس کو مشارکات فی الوجود سے امتیاز کیا جائے اور متقدمین اس سے اسلئے باز رہے کہ وہ ماہیت جس کے لئے فصل مقوم ہو اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے اور یہ پہلے ہی گذرا ہے۔ اور جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا واجب ہے۔ اور انواع کی فصول جنس کے لحاظ سے مقسبات ہوتی ہیں اور نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری اور فصل مقسم کا ہونا متنع ہے لیکن امر اول تو اس لئے کہ اس کے اوپر جنس کا ہونا ضروری ہے اور جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے مشارکات فی الجنس سے تمیز دینے والی فصل کا ہونا ضروری ہے اور لیکن امر دوم تو اس لئے کہ اس کے تحت انواع کا ہونا متنع ہے ورنہ وہ سافل نہ ہوگی۔

تشریح: — قولہ وَأَذَاتُ صَوَرَاتٍ: — یعنی جب آپ یہ جان چکے کہ فصل کی ایک نسبت جنس کی طرف ہوتی ہے اور دوسری نوع کی طرف بتقدیر اول فصل کو مقسم اور بتقدیر دوم مقوم کہا جاتا ہے (تو اب یہ جانیں کہ جنس عالی کیلئے فصل مقوم کا ہونا ضروری نہیں بلکہ جائز و ممکن ہے۔ اس لئے کہ جنس عالی کے لئے اگرچہ جنس نہیں ہوتی کیونکہ اگر اس کی جنس ہو تو وہ عالی نہ ہوگی) لیکن ممکن ہے وہ ایسے دو جزوؤں سے مرکب ہو جو مساوی ہوں اور اس کو جمیع ماعدل سے تمیز دے مگر ایسی ماہیت کے وجود پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے اور ضروری اس لئے نہیں کہ فصل جزو تمیز کو کہا جاتا ہے اور ممکن ہے جنس عالی بسیط ہو تو اس کے لئے جزو نہ ہوگا البتہ فصل مقسم کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جنس کے تحت انواع ہوتی ہیں اور انواع کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا جو فصل انواع کے لئے مقوم ہوگی وہ جنس کیلئے مقسم ہوگی۔

قولہ وَقَدْ امْتَنَعَ: — یعنی متقدمین نے ایسی ماہیت کا انکار کیا ہے جو صرف فصل سے مرکب ہو ان کے نزدیک جس ماہیت کے لئے فصل مقوم ہوگی اس کے لئے جنس کا ہونا ضروری ہے کیونکہ جس

کی جنس نہیں اس کی فصل بھی نہیں ہوگی اس لئے کہ فصل جزو مبہم کے جزو محصل کا نام ہے لہذا جس کے لئے
جزو مبہم نہ ہو اس کیلئے جزو محصل بھی نہ ہوگا کیونکہ جزو محصل کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جس کے جزو
مبہم ہو اور جب جزو مبہم ہی نہ ہو تو جزو محصل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا وہ جس کیلئے جنس نہ ہو
اس کیلئے فصل بھی نہ ہوگی کیونکہ فصل مشارکات جنسیہ سے تیز دینے کے لئے ہوتی ہے اور جب اس کی
جنس ہی نہیں تو مشارکات بھی نہ ہوں گے اور نہ اس سے تیز دینے کی ضرورت پیش آئیگی۔ مثلاً وجود کہ
اس کی کوئی جنس نہیں لہذا اس کی فصل بھی نہ ہوگی کیونکہ وجود بسیط ہے جس کا کوئی جزو یعنی جنس نہیں کیونکہ
اگر جنس ہو تو چونکہ قاعدہ ہے جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے اس لئے وجود کا جنس
و فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا حالانکہ یہ باطل ہے اس لئے کہ جن اجزاء سے وجود کی ترکیب ہوگی وہ اجزاء ہوا
صفت وجود سے متصف ہوں گے یا نہیں اگر متصف نہیں تو کل کا معدوم ہونا لازم آئیگا۔ اس لئے
کہ اقسام اجزاء اسلام کل کو مستلزم ہوتا ہے اور اگر صفت وجود سے متصف نہیں تو انصاف الشیء بنفسہ
لازم آئے گا کیونکہ وجود کل ہے اور اس کے اجزاء اگر صفت وجود سے متصف ہیں تو ان کے لئے بھی وجود لازم
آئے گا اور وجود کا وجود سے متصف ہونا بلاشبہ باطل ہے۔

قولہ وقد سلف:۔ یعنی وہ ماہیت جو صرف فصل سے مرکب ہو اس کیلئے جنس کا ہونا کوئی ضروری
نہیں اس کے ابطال پر دلیل متقدمین کی طرف سے فصل غیر کے بیان میں گذر چکی ہے۔

قولہ والنوع السافل:۔ یعنی نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری ہے البتہ فصل مقسم کا
ہونا ضروری نہیں بلکہ منتزع ہے یہاں پر دو امر ہیں ایک یہ کہ نوع سافل کے لئے فصل مقوم کا ہونا ضروری
ہے اور دوسرا یہ کہ نوع سافل کے لئے فصل مقسم کا ہونا منتزع ہے اول کی دلیل یہ ہے نوع سافل کے لئے
جنس ہوتی ہے اور جس کیلئے جنس ہو اس کیلئے فصل کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس ماہیت کو اس جنس کے
مشارکات سے تیز دے جیسا کہ تفصیل اوپر گذری دوم کی دلیل یہ کہ نوع سافل وہ ہے جو تمام اقسام کے نیچے
ہو اور اس کے نیچے کوئی نوع نہ ہو اسی وجہ سے اس کیلئے فصل مقسم نہیں ہو سکتی کیونکہ فصل مقسم
جنس کے لئے ہوتی ہے اور جب اس کے نیچے نوع نہیں تو وہ جنس نہیں بلکہ اس کیلئے جنس لازم
و ضروری ہے۔

والتوسطات سواء كانت انواعاً أو اجناساً يجب أن يكون لها فصول مقومات لأن فوقها
اجناساً وفصول مقومات لأن تحتها انواعاً

ترجمہ:۔ اور متوسطات انواع ہوں یا اجناس ان کے لئے فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہیں
کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہوں اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں کیونکہ ان کے نیچے انواع ہیں۔
تشریح:۔ قولہ والمتوسطات:۔ یعنی متوسطات خواہ انواع ہوں یا اجناس یعنی نوع
عالی و نوع سافل کے مابین انواع کو انواع متوسط اور جنس عالی و جنس سافل کے مابین اجناس کو اجناس
متوسطہ کہا جائے چنانچہ جسم مطلق و جسم مادی جو ہر دو ان کے مابین اجناس متوسط واقع ہیں اور جسم مادی و
جوان، جسم مطلق و انسان کے مابین انواع متوسط واقع ہیں اور انواع متوسط ہوں یا اجناس متوسط ان کے
لئے فصول مقومہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ ان کے اوپر اجناس ہیں اور فصول مقسمہ بھی ضروری ہیں کیونکہ
ان کے نیچے انواع ہیں۔

فصل يقوم النوع العالی أو الجنس العالی فهو يقوم السافل لأن العالی مقوم للسافل
ومقوم المقوم بل عكس كل ای ليس كل مقوم للسافل فهو مقوم للعالی لأن
قد ثبت أن جميع مقومات العالی مقومات للسافل فلو كان جميع مقومات السافل مقوماً
العالی لم يكن بين السافل والعالی فرق وإنما قال من غير عكس كل لأن بعض مقوم
السافل مقوم للعالی وهو مقوم للعالی

ترجمہ:۔ پس ہر وہ فصل جو مقوم نوع عالی یا جنس عالی ہو وہ مقوم سافل ہے کیونکہ
عالی مقوم سافل ہے اور مقوم مقوم مقوم عکس کلی کے بغیر یعنی ایسا نہیں کہ جو مقوم سافل ہو وہ مقوم
عالی بھی ہو کیونکہ یہ ثابت ہے کہ تمام مقومات عالی مقومات سافل ہیں تو اگر تمام مقومات سافل مقومات
عالی ہوں تو سافل و عالی میں کوئی فرق نہ رہے گا اور من غیر عکس کلی اس لئے کہا ہے کہ بعض مقوم سافل
مقوم عالی ہے اور وہ مقوم عالی ہے

تشریح: قولہ فصل فیصل: یعنی ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ لائحہ عمل سافل کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ نوع عالی کا مقوم نوع عالی کا جزو ہوتا ہے اور نوع عالی خود نوع سافل کا جزو ہے اور جزو کا جزو چونکہ اس کا جزو ہوا کرتا ہے اس لئے ہر وہ فصل جو نوع عالی کا مقوم ہے وہ نوع سافل کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ وہ جس طرح نوع عالی کو جمیع ماعدل سے تمیز دیتی ہے اس طرح نوع سافل کو بھی جمیع ماعدل سے تمیز دیتی ہے لہذا وہ اس کا بھی جزو تمیز ہوگی اور یہی معنی مقوم کا ہے چنانچہ حساس کہ وہ حیوان کا مقوم ہے اور اس کو جمیع ماعدل سے تمیز دیتا ہے یونہی انسان کا بھی مقوم ہے جو جمیع ماعدل سے تمیز دیتا ہے اس لئے کہ حساس، حیوان کا جزو ہے کیونکہ حیوان نام ہے۔ جو ہر حساس، متحرک بالارادہ کا اور حیوان انسان کا جزو ہے کیونکہ انسان، حیوان ناطق کے مجموعہ کا نام ہے اور جزو کا جزو چونکہ اس کا جزو ہوا کرتا ہے اس لئے حساس، انسان کا بھی جزو اور اس کا مقوم ہوا۔ اس لئے کہ وہ جس طرح حیوان کو جمیع ماعدل سے تمیز دیتا ہے اسی طرح انسان کو بھی جمیع ماعدل سے تمیز دیتا ہے۔ اس طرح قابل العباد مثلاً جس طرح جسم مطلق کا مقوم ہے اسی طرح حیوان و انسان کا بھی۔

قولہ عکس عکس کلی: عکس کے ساتھ کلی کی قید سے جواب ہے اس سوال کا کہ غیر عکس کا تعلق کل مقوم للعالی مقوم للسافل موجب کلیہ ہے اور چونکہ عکس مستوی کے بیان میں آئیگا کہ موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ آتا ہے لہذا قضیہ مذکورہ کا عکس بھی موجب جزئیہ یعنی بعض مقوم للسافل مقوم للعالی آئیگا اور یہ صادق ہے اس لئے کہ مثلاً حساس جس طرح انسان کا جزو مقوم ہے اسی طرح حیوان کا بھی جزو مقوم ہے لہذا میں غیر عکس کہنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ عرف میں سالبہ جزئیہ کا عکس مستوی نہیں آتا اور یہ موجب کلیہ ہے۔ جواب یہ کہ عکس مستوی کی دو صورتیں ہیں ایک عکس منطقی اور دوسری عکس لغوی عکس منطقی وہ ہے جس کو عکس کی بحث میں بیان کیا جائیگا اور عکس لغوی محض تغیر و تبدل کو کہا جاتا ہے اور موجب کلیہ کا عکس جو موجب جزئیہ آتا ہے وہ عکس منطقی ہے عکس لغوی نہیں اور یہاں پر عکس سے مراد عکس لغوی ہے اور عکس لغوی موجب کلیہ کا عکس موجب جزئیہ ہی آتا ہے جس طرح موجب جزئیہ کا عکس موجب جزئیہ اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ اور سالبہ جزئیہ کا عکس سالبہ جزئیہ آتا ہے لہذا اس اعتبار سے قضیہ مذکورہ کا عکس موجب کلیہ آئیگا یعنی کل مقوم للسافل مقوم للعالی اور یہ بلائیہ باطل ہے اس لئے کہ بعض فصل مثلاً ناطق نوع سافل یعنی انسان کا مقوم ہے لیکن نوع عالی یعنی حیوان و جسم نامی وغیرہ کا مقوم نہیں جیسا کہ ظاہر ہے۔

قولہ ای یس کل: عکس کلی کے غیر سے مراد کیا ہے؟ اس تفسیر سے اس کی وضاحت بیان کی جاتی ہے کہ ہر وہ فصل جو سافل کا مقوم ہے وہ عالی کا مقوم نہیں ہو سکتی کیونکہ اگر سافل کا مقوم عالی کا مقوم ہو جائے تو سافل و عالی میں کوئی فرق نہ رہے گا کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے مقومات قولہ وانما قال: یہ جواب ہے اس سوال کا کہ مصنف نے عکس کے ساتھ کلی کی قید کا اضافہ کیوں کیا؟ جواب یہ کہ سافل کے تمام مقومات چونکہ عالی کیلئے مقوم نہیں بلکہ اس کے بعض مقومات ہی عالی کے لئے مقوم ہیں اسلئے عکس کے ساتھ کلی کی قید کا اضافہ کیا گیا کہ عالی کے تمام مقومات سافل کے لئے مقوم تو ہو سکتے ہیں لیکن سافل کے لئے تمام مقومات عالی کے لئے مقوم نہیں ہو سکتے بلکہ اس کے بعض مقومات ہی عالی کے لئے مقوم ہوں گے چنانچہ انسان جو سافل ہے اس کے فصول مقومہ قابل العباد، نامی، حساس، متحرک بالارادہ اور ناطق ہیں لہذا اگر حیوان میں بھی یہ سب پائے جائیں تو حیوان اور انسان میں کوئی فرق نہ رہے گا اسی طرح ناطق کے علاوہ اگر دوسرے مقومات جو حیوان کے ہیں اگر وہ سب جسم نامی میں پائے جائیں تو حیوان و جسم نامی میں کوئی فرق نہ رہے گا اسی طرح ناطق و حساس کے علاوہ باقی مقومات جو جسم نامی کے ہیں اگر وہ سب جسم مطلق میں پائے جائیں تو جسم نامی اور جسم مطلق میں کوئی فرق نہ رہے گا معلوم ہوا کہ نوع سافل کے بعض مقومات نوع عالی کے مقوم ہیں۔ اسی بنا پر عکس کلی کی لفظی گئی۔

وکل فصل یقسم الجنس السافل فهو یقسم العالی لآل معنی تقسیم السافل تحصیلہ فی نوع
وکل ما یحصل السافل فی نوع یحصل العالی فیہ فیکون العالی حاصل ایضاً ذلک النوع وهو
معنی تقسیمہ للعالی

ترجمہ: اور ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقوم ہے وہ جنس عالی کا مقوم ہے اس لئے کہ تقسیم سافل کا مطلب تحصیل السافل فی النوع ہے اور جو سافل فی النوع حاصل ہے وہ عالی فی النوع حاصل ہوگا اور یہی مطلب ہے مقیم عالی ہونے کا۔

تشریح: قولہ وکل فصل: یعنی ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقوم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقوم ہوگی اس لئے کہ جنس سافل ہی جنس عالی کی ایک قسم ہے تو جو فصل جنس سافل کی قسم پیدا

کرے گی وہ جنس عالی کی بھی قسم پیدا کرے گی اس لئے کہ قسم کی قسم اس کی قسم ہو کر رہے ہے لہذا ہر وہ فصل جو جنس سافل کا مقسم ہے وہ جنس عالی کا بھی مقسم ہوگی چنانچہ ناطق حیوان کی قسم ہے اور حیوان جسم نامی کی قسم ہے لہذا ناطق جسم نامی کی قسم ہے اس لئے کہ قسم کی قسم اس کی قسم ہو کر رہے ہے بالفاظ دیگر یوں کہتے ناطق جس طرح حیوان کی قسم ہے یعنی حیوان کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک حیوان ناطق اور دوسرا حیوان غیر ناطق اسی طرح جسم نامی کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی ناطق اور دوسرا جسم نامی غیر ناطق اسی طرح جسم مطلق کو بھی دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔

قولہ لان معنی تقسیم :- یہ دلیل ہے دعویٰ مذکور در کل فصل تقسیم الجنس السافل کی جس کا حاصل یہ کہ سافل کو دو حصوں میں تقسیم کرنے کا مطلب یہ ہے کہ سافل کو نوع میں حاصل کر دیتا ہے چنانچہ ناطق حیوان کو دو حصوں میں ایک حیوان ناطق اور دوسرا حیوان غیر ناطق کی طرف منقسم کر کے کی وجہ سے حیوان کو ایک خاص نوع یعنی انسان اور دوسرا غیر انسان میں حاصل کر دیتا ہے اور جب وہ سافل کو ایک خاص نوع میں حاصل کر دیتا ہے تو عالی کو بھی ایک خاص نوع میں حاصل کر دے گا چنانچہ ناطق حیوان کو ایک خاص نوع یعنی حیوان ناطق میں حاصل کر دیتا ہے تو جسم نامی یا جسم نامی و جوہر کو بھی ایک خاص نوع یعنی جسم نامی ناطق و جسم نامی غیر ناطق وغیرہ میں حاصل کر دے گا۔

وَلَا يَنْعَكُ كُلُّ شَيْءٍ إِلَّا لَيْسَ كُلُّ مَقْسَمٍ لِلْعَالِي مُقْسَمٌ لِلْسَافِلِ لِأَنَّ فَضْلَ السَّافِلِ مُقْسَمٌ لِلْعَالِي وَهُوَ مَقْسَمٌ لِلْسَافِلِ بَلْ يَقَوْمُ وَلَكِنْ يَنْعَكُ جُزْئِيًّا فَإِنَّ بَعْضَ مَقْسَمِ الْعَالِي مُقْسَمٌ لِلْسَافِلِ وَهُوَ مَقْسَمُ السَّافِلِ

ترجمہ :- اور اس کا عکس کلی نہیں یعنی ایسا نہیں کہ جو عالی کا مقسم ہو وہ سافل کا بھی مقسم ہو کیونکہ سافل کی فصل عالی کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم نہیں بلکہ اس کا مقسم ہے لیکن عکس جبری ہو سکتا ہے اس لئے کہ عالی کا بعض مقسم سافل کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم ہے۔

تشریح :- قولہ ولا ينعكس :- یعنی ہر وہ فصل جو جنس عالی کا مقسم ہے وہ جنس سافل کا مقسم نہ ہوگی اس لئے کہ سافل کی فصل عالی کا مقسم ہے اور وہ سافل کا مقسم نہیں۔ بلکہ اس کا مقسم ہے چنانچہ

جسم نامی کا مقسم ہے یعنی اس کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتا ہے ایک جسم نامی حساس اور دوسرا جسم نامی غیر حساس لیکن حیوان کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کرتا بلکہ اس کا مقسم و جزو ہوتا ہے کیونکہ یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ ایک حیوان حساس ہے اور دوسرا غیر حساس کیونکہ کوئی حیوان غیر حساس نہیں بلکہ ہر ایک حساس ہوتا ہے۔

قَالَ الْفَصْلُ الرَّابِعُ فِي التَّعْرِيفَاتِ الْمَعْرُوفَةِ لِمَنْ هُوَ الَّذِي يُتَنَزَّلُ تَمَوْهُ لَا تَصَوِّرْ ذَلِكَ الشَّيْءَ أَفَافِيَا ثُمَّ لَا عَنْ كُلِّ مَا عَدَلَ وَهُوَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ نَفْسُ الْمَاهِيَةِ لِأَنَّ الْمَعْرِفَ مَعْلُومٌ قَبْلَ الْمَعْرِفِ وَالشَّيْءُ لَا يَعْلَمُ قَبْلَ نَفْسِهِ وَلَا يَعْلَمُ لِقَصْوَرِ أَفَافِيَا تَعْرِيفِ وَلَا اخْصَاصِ كَوْنِهِ أَخْفَى فَهُوَ مَسْأُولَةٌ فِي الْعُومِ وَالْخُصُوصِ

ترجمہ :- مصنف نے فرمایا کہ چوتھی فصل تعریفات کے بیان میں ہے۔ معرف شئی وہ ہے جس کا تصور اس شئی کے تصور کو مستلزم ہو یا جمع مابعد سے اس کے امتیاز کو اور اس کا نفس ماہیت ہونا جائز نہیں کیونکہ معرف معلوم ہے معرف سے پہلے اور شئی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہوتی اور نہ اعم ہونا کیونکہ وہ افادۂ تعریف سے قاصر ہے اور نہ اخص ہونا کیونکہ وہ اخفی ہے پس معرف عموم و خصوص میں معرف کا مساوی ہوگا۔

تشریح :- بیانہ الفصل الرابع :- پہلا مقالہ جو مفردات کے بیان میں ہے جس میں چار فصلیں ہیں ان میں سے جب پہلی تین فصلوں کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب آخری اور چوتھی فصل کو بیان کیا جاتا ہے کہ وہ تعریفات کے بیان میں ہے۔ تعریفات جمع ہے تعریف کی اور تعریف لغت میں اگر چہ بمعنی بہان ہے لیکن وہ بمعنی معرف یعنی بہان کرنے والا ہے کیونکہ تعریف مصدر ہے اور مصدر کا تثنیہ ہوتا ہے اور نہ جمع جب اس کی جمع تعریفات لائی گئی ہے جس سے معلوم ہوا کہ وہ بمعنی مصدر نہیں بلکہ بمعنی اسم فاعل یعنی تعریف کرنے والا ہے۔ اسی وجہ سے یہاں تعریف و معرف دونوں کو بیان کیا گیا ہے لیکن محول شارح کو بیان نہیں کیا گیا جب کہ اس کا معنی بھی یہی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اس تعریف کو بھی شامل ہو جائے جو صرف فصل یا صرف خاصہ سے کی جاتی ہے

کیونکہ قول شارح مرکب کو کہا جاتا ہے اور ظاہر ہے وہ تعریف جو فصل یا خاصہ سے کی جائے مرکب نہیں ہوتی ہے۔

بیانہ المعروف: یعنی شئی کا معرف وہ جس کا تصور اس شئی کے تصور کو مستلزم ہو یا جمیع ماعدل سے اس کے امتیاز کو مستلزم ہو پھر وہ شئی یا ایسی ہے جو پہلے ہی سے ذہن میں موجود تھی لیکن ذہن کا التفات اس طرف نہیں تھا یا ذہن میں اس کا مطلقاً وجود ہی نہیں تھا۔ بتقدیر دوم تعریف حقیقی ہے جس میں صورت غیر حاصل کی تحصیل ہوتی ہے اور بتقدیر اول تعریف لفظی ہے جس میں شئی اول رخص کا ذہول ہو گیا ہو کی تفسیر کی جاتی ہے چنانچہ اسد کا معنی جب کہ پہلے ہی سے معلوم ہوا اور غضنفر بولا جائے اور اس کا معنی پہلے ہی سے معلوم نہ ہوا تو بالغضنفر کے ذریعہ سوال کرنے سے جواب میں اسد آئے گا پس اس میں اسد کی صورت حاصل کی طرف ذہن کا دوبارہ التفات ہوا نہ کہ اسد کی صورت ابتداً حاصل ہوئی لہذا یہ تعریف لفظی ہے

تعریف حقیقی کی دو قسمیں ہیں ایک بحسب الحقیقۃ دوسری بحسب الاسم۔ بحسب الحقیقۃ وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جائے جس کا وجود واقعی و نفس الہی ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے اور بحسب الاسم وہ تعریف حقیقی ہے جس سے ذہن میں ایسی صورت حاصل ہو جس کا وجود نفس الامری نہیں بلکہ اعتباری ہو جیسے خولوں کی اصطلاح میں کلمہ کی تعریف لفظ وضع یعنی مفرد اور تعریف سے یہاں مراد تعریف حقیقی بحسب الحقیقۃ ہے لیکن تعریف حقیقی اس لئے کہ اس میں حدود رسم کا بیان ہوتا ہے اور حدود رسم ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہیں جو پہلے سے ذہن میں حاصل نہ ہو لیکن بحسب الحقیقۃ اس لئے کہ اس میں جنس و فصل کا بیان ہوتا ہے اور جنس و فصل ایسی صورت کا فائدہ دیتی ہے جس کا وجود نفس الامری ہو کیونکہ جنس و فصل اصطلاحات مناطہ ہیں اور اصطلاحات مناطہ نفس الامری ہوتی ہیں برخلاف دوسری اصطلاحات کے کہ وہ اعتباریہ ہوتی ہیں لہذا قال فی کتاب المناظرۃ الرشیدۃ۔

أَقُولُ قَدْ سَلَفَ لَدُنَّكَ أَنْ لَطَرَ الْمُنْطَقِي إِمَّا فِي قَوْلِ الشَّارِحِ أَوْ فِي الْحِجَاةِ وَلَكِنْ مِنْهُمَا مَقْدَمٌ يَتَوَقَّفُ مَعْرِفَتُهُ عَلَيْهِمَا وَلَمَّا وَقَعَ الْفَرْعُ عَنْ بَيَانِ مَقْدَمَاتِ الْقَوْلِ الشَّارِحِ فَقَدْ

حَانَاتُ يَشْرَعُ فِيهِ فَالْقَوْلُ الشَّارِحُ هُوَ الْمَعْرُوفُ وَهُوَ مَا يَسْتَلْزِمُ تَصَوُّرُ لَا تَصَوُّرُ الشَّيْءِ أَوْ اِمْتِيَازُ عَنْ كُلِّ مَاعِدَلٍ أَوْ

ترجمہ: میں کہتا ہوں پہلے گذر چکا ہے کہ منطقی کی نظر قول شارح یا حجت میں ہے اور ان میں سے ہر ایک کے لئے کچھ مقدمات ہیں جن پر یہ موقوف ہیں اور جب قول کے مقدمات کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب قول شارح کے بیان کا وقت آگیا تو قول شارح ہی معرف ہے اور وہ وہ ہے جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمیع ماعدل سے امتیاز کو۔
تشریح: قولہ قد سلف:۔ موضوع کے بیان میں گذر چکا ہے کہ منطقی میں مقصود بالذات معرف و حجت سے بحث کرنا ہے اور جس طرح حجت کے مقدمات ہوتے ہیں اسی طرح معرف کے بھی اور معرف کے مقدمات کہ جن پر معرف موقوف ہے ان مقدمات کے ذکر سے جب فارغ ہو چکے تو اب معرف کو بیان کیا جاتا ہے کما سیاتی تفصیل۔

قولہ فالقول الشارح:۔ یعنی قول شارح جس کو معرف بھی کہا جاتا ہے وہ جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمیع ماعدل سے امتیاز کو کہ تعریف اگر ذاتیات سے ہے۔ مثلاً انسان کی تعریف حیوان ناطق سے تو تصور شئی یعنی شئی کی کنہ حاصل ہوگی اور اگر تعریف عرضیات سے ہے مثلاً انسان کی تعریف حیوان ضاحک یا صرف ضاحک سے تو جمیع ماعدل سے امتیاز ہوگا پھر تعریف جو ذاتیات سے ہو اگر ان کو الہ بنا کر ہے تو علم بالکنہ ہے اور اگر الہ بنا کر نہیں تو علم بکنہ ہے اور جو تعریف عرضیات سے ہو اگر ان کو بھی الہ بنا کر ہے تو علم بالوجہ ہے اور اگر الہ بنا کر نہیں تو علم بالوجہ ہے۔
قولہ هو المعروف:۔ اس مقام میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قول شارح کی تعریف ہوالعرف سے بیان کیا گیا ہے جب کہ معرف قول شارح سے اعرف نہیں حالانکہ تعریف کا معرف سے اعرف ہونا ضروری ہے۔ جواب یہ کہ تعریف ہوما یستلزم الخ سے شروع ہے ہوالعرف سے نہیں لفظ معرف کو محض قول شارح اور معرف میں اتحاد پر تنبیہ کے لئے بیان کیا گیا ہے۔

قولہ وھوما یستلزم:۔ لفظ ما اسم موصول ہے چونکہ متن میں یستلزم سے قبل الذی اسم موصول مذکور ہے اور شرح میں تصور شئی کہا گیا جب کہ متن میں تصور ذلک الشیء مذکور ہے اس

کی وجہ لفظ ذلک سے اشارہ کرنا ہے المعروف للشیء میں شئی کی طرف اور شرح میں معرف کے ساتھ چونکہ شئی مذکور نہیں اس لئے ذلک سے اشارہ نہیں کیا گیا۔ خلاصہ تعریف کا یہ ہے کہ قول شارح وہ ہے جس کا تصور مستلزم ہو تصور شئی کو یا جمع ماعدا سے امتیاز کو۔ تصور شئی یعنی کتبہ شئی کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب کہ تعریف ذاتیات سے ہو اور جمع ماعدا سے امتیاز کو اس وقت مستلزم ہوتا ہے جب کہ تعریف عرضیات سے ہو۔ دونوں معنی کی وضاحت شرح میں آگے مذکور ہے فانتظر۔

ولیس المراد بتصور الشئی تصورًا بوجهًا مّا والا لکان الاعراض من الشئی أو النقص منه معرّفًا لہ لانہ قد یستلزم تصورًا لا تصورًا ذلک الشئی بوجهًا مّا ولکان قولہ أو امتیازًا یفحق کل ماعدا مستدلّا کلا لک کل معرف فهو مفید تصور ذلک الشئی بوجهًا مّا بل المراد بالتصور بلکنہ الحقیقۃ ویعبروا الحد التام کالمحیوان الناطق فان تصورًا لا مستلزم تصور حقیقۃ الانسان وانما قال أو امتیازًا علی کل ماعدا لکنناول الحد الناقص والرسم فان تصورًا لہا الاستلزام تصور حقیقۃ الشئی بل امتیازًا عن جمیع اغیارہ

ترجمہ: اور تصور شئی سے مراد تصور بوجہ مّا نہیں ورنہ شئی کا اعم یا اخص بھی معرف ہو گا کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شئی کے تصور بوجہ مّا کو مستلزم ہوتا ہے نیز مصنف کا قول "او امتیازہ عن کل ماعدا" بیکار ہو جائیگا اس لئے کہ ہر معرف تصور شئی بوجہ مّا کے لئے مفید ہوتا ہے۔ بلکہ تصور بلکنہ الحقیقۃ مراد ہے جو حد تام ہے جیسے الحيوان الناطق کہ اس کا تصور حقیقۃ النانیہ کے تصور کو مستلزم ہے اور او امتیازہ عن کل ماعدا اس لئے کہا کہ حد تام اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے کہ ان کے تصورات تصور حقیقۃ شئی کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ جمیع اغیار سے شئی کے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں۔
تشریح: قولہ و لیس المراد :- یعنی تصور شئی سے مراد تصور بلکنہ الحقیقۃ ہے جو حد تام ہے چنانچہ حیوان ناطق کہ اس کا تصور حقیقۃ النانیہ کے تصور کو مستلزم ہے اس سے مراد تصور بوجہ مّا نہیں ورنہ اعم شئی یا اخص شئی بھی معرف ہو جائے گا کیونکہ اس کا تصور بھی کبھی شئی کے تصور بوجہ مّا کو مستلزم ہوتا ہے اس کے علاوہ مصنف کا قول "او امتیازہ عن کل ماعدا" بیکار

ہو جائے گا کیونکہ بوجہ مّا مراد ہونے کی صورت میں تو صرف ماہیتلزم تصورہ تصور شئی کافی ہے حد ناقص اور رسوم ہر ایک پر بھی تعریف صادق آجائے گی۔
قولہ وانما قال :- تعریف میں دو جزو مذکور ہیں اول تصور شئی دوم امتیازہ عن کل ماعدا جزو اول کی وجہ تو معلوم ہوگی لیکن جزو دوم کی وجہ یہ ہے کہ اس قید کا اضافہ اس لئے کیا گیا کہ تعریف حد ناقص اور رسوم کو بھی شامل ہو جائے اس لئے کہ ان کے تصورات حقیقۃ شئی کے تصور کو مستلزم نہیں ہوتے بلکہ جمیع اغیار سے امتیاز کو مستلزم ہوتے ہیں۔

ثم المعرف انما ان يكون نفس المعرف أو غير ذلك ان كان يكون نفس المعرف لوجوب أن يكون المعرف معلومًا قبل المعرف والشئ لا يخلو قبل نفسه فتعين أن يكون غير المعرف ولا يخلو انما أن يكون مساويًا له أو أعم منه أو أخص منه أو مباينًا له لا سبيل إلى أنه أعم من المعرف لأنه قاصر عن إفادة التعريف فان التصور من التعريف انما تصور حقیقۃ انعرف أو امتیازہ عن جمیع ماعدا والا لعم من الشئی لا یفید شیئاً منہما

ترجمہ: پھر معرف یا تو نفس معرف ہو گا یا اس کا غیر۔ نفس معرف ہونا تو جائز نہیں کیونکہ معرف کا قبل از معرف معلوم ہونا ضروری ہے اور شئی اپنی ذات سے پہلے معلوم نہیں ہو سکتی لہذا غیر معرف ہونا متعین ہو گیا اور خالی نہیں معرف یا تو معرف کے مساوی ہو گا یا اس سے اعم ہو گا یا اخص ہو گا یا مباين ہو گا۔ معرف سے اعم نہیں ہو سکتا کیونکہ اعم افادۃ تعریف سے قاصر ہے اس لئے کہ تعریف سے مقصود آیا حقیقۃ معرف کا تصور ہے یا جمع ماعدا سے امتیاز ہے اور اعم ان دونوں میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا ہے۔

تشریح: قولہ ثم المعرف :- معرف بالکسر کی تعریف کے بعد اب اس کی یہ مشرہ بیان کی جاتی ہے کہ وہ معرف بالفتح کا مساوی ہو گا کیونکہ وہ اس کا عین نہیں ہو سکتا اس لئے کہ عرف بالکسر کا تصور معرف بالکسر ہونے کی حیثیت سے ضروری ہے کہ معرف بالفتح کے تصور پر مقدم ہو اس لئے کہ معرف بالکسر کی معرفت علت ہے معرف بالفتح کی معرفت کے لئے اور ظاہر ہے علت معلول پر نہ

ہوتی ہے لہذا معرف بالکسر معرف بالفتح ہو تو مقدم شئی علی نفس لازم آئے گا جو محال ہے لہذا وہ اس کا عین نہیں بلکہ غیر ہوگا جو احتمالات الاربعة رکھتا ہے۔ وہ یہ کہ معرف بالکسر معرف بالفتح سے عام ہوگا یا خاص یا مباین یا مساوی اول تینوں احتمالات باطل ہیں۔ لہذا آخری اور چوتھا احتمال ثابت ہے۔ لیکن احتمال اول یعنی عام ہونا اس لئے باطل ہے کہ تعریف سے مقصود یا تو حقیقت معرف بالفتح کی معرفت ہوتی ہے یا جمیع ماعدل سے امتیازاً در امر عام ان دونوں میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا ہے کیونکہ خاص کی حقیقت میں عام سے زائد امور داخل ہوتے ہیں لہذا عام کے علم سے وہ زائد امور حاصل نہیں ہو سکتے۔ نیز عام چونکہ خاص کے علاوہ دیگر افراد پر صادق آتا ہے اسلئے مکمل امتیاز بھی حاصل نہ ہو سکے گا بقیہ احتمالات کا ذکر آگے مذکور ہے۔

قولہ والاعم من الشئی :- تعریف بالاعم کا جائز نہ ہونا متاخرین کے نزدیک ہے لیکن متقدمین اس کو جائز قرار دیتے ہیں اور حق بھی یہی ہے اس لئے کہ تصور بالکنہ یا تصور بوجہ المساوی جس طرح نظری ہوتا ہے اسی طرح تصور بالوجہ بالاعم بھی نظری ہوتا ہے لیکن اس کے کتاب کے طریق کلیان بھی ضروری ہے کیونکہ منطق قوانین کتاب ہی کا نام ہے۔

ولا الى انه اخص لكونه اخصي لانه اقل وجودا في العقل فالت وجود الخاص في العقل مستلزم لوجود العام وبما يوجد العام في العقل بدو في الخاص والاضا شروط تحقق الخاص ومعانداته اكثر فالت كل شروط ومعاندات للعام فهو شروط ومعاندات للخاص وينعكس وما يكون شروطا ومعاندات اكثر يكون وقوعه في العقل اقل وما هو اقل وجودا في العقل فهو اخص عند العقل والمعروف لا بد ان يكون اجلي من المعروف

ترجمہ :- اور اخص بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اخص اخص ہوتا ہے کیونکہ ذہن میں اس کا وجود کم ہوتا ہے اس لئے کہ ذہن میں خاص کا وجود مستلزم وجود عام ہے اور اس اوقات ذہن میں عام کا وجود خاص کے بغیر ہوتا ہے نیز تحقق خاص کے شرائط و موانع زائد ہیں کیونکہ عام کے جو شرائط و موانع ہیں وہ سب خاص کے ہیں لیکن اس کا عکس نہیں اور جس کے شرائط و موانع

زائد ہوں اس کا ذہن میں وقوع کم ہوتا ہے اور جس کا ذہن میں وقوع کم ہو وہ اخص ہوتا ہے حالانکہ معرف کا معرف سے اجلی ہونا ضروری ہے۔

تشریح :- قولہ ولا الى انه اخص :- احتمال دوم یعنی معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے خاص ہونا باطل اس لئے ہے کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے اجلی و اعرف ہونا ضروری ہے اور خاص عام سے اخص ہوتا ہے لہذا خاص عام کیلئے معرف بالکسر نہیں ہو سکتا۔ لیکن خاص اخص اس لئے ہے کہ ذہن میں خاص کا وجود عام سے نسبت کم ہوتا ہے کیونکہ خاص کا تصور عام کے تصور کے بغیر نہیں ہو سکتا اور عام کا تصور خاص کے تصور کے بغیر ہو سکتا ہے لہذا خاص عام سے اخص ہوگا اور اس لئے بھی کہ وجود خاص کی شرطیں اور اس کے موانع عام کی شرطوں اور اس کے موانع سے زائد ہیں کیونکہ جتنی شرطیں اور موانع عام کی ہیں وہ تمام خاص کی بھی ہیں لیکن اس کا عکس نہیں اور جس کی شرطیں اور موانع زیادہ ہوں وہ ذہن میں قلیل الوقوع ہونے کی وجہ سے اخص ہوگا۔

قولہ فهو اخص :- عام کی تعریف اگر خاص سے کی جائے تو اگرچہ حقیقت شئی کا تصور اور مساوی کے دونوں حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ حیوان کی تعریف اگر انسان سے کی جائے اور انسان کا تصور بالکنہ حیوان ناطق کے ذریعہ کی جائے تو انسان کے ضمن میں حیوان کا تصور ہو جائیگا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ خاص سے بھی تعریف ہو سکتی ہے لیکن جہولہ اس کو اس لئے قرار نہیں دیا ہے کہ معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے اعرف ہونا ضروری ہے اور اخص اعرف نہیں ہوتا بلکہ اخص ہوتا ہے قولہ ان يكون اجلي من المعروف :- یہاں پر دو قید ملحوظ ہیں ایک یہ کہ معرف بالکسر جس حیثیت سے معرف بالکسر ہے اسی حیثیت سے اجلی ہو اس لئے کہ جو شئی اجلی ہوتی ہے وہ ذہن میں پہلے حاصل ہوتی ہے اور معرف بالکسر کا معرف بالفتح سے پہلے حاصل ہونا ضروری ہے دوسری قید یہ کہ معرف کا سامع کے نزدیک اجلی ہونا چاہیے اس لئے کہ شئی ایک شخص کے نزدیک اعرف اور دوسرے شخص کے نزدیک غیر اعرف ہو تو اگر معرف بالکسر سامع کے نزدیک اعرف نہ ہو تو سامع کو معرف بالکسر سے معرف بالفتح کا علم حاصل نہ ہوگا۔

ولا الى انه مبين لان الاعم والخص لما يصلح للتعريف مع قريتها الى الشئی قلبا بين

بِاطْرَاقِ الْأَوَّلِ لِأَنَّهُ فِي غَايَةِ الْبُعْدِ عَنْهُ فَوْجَبَ أَنْ يَكُونَ الْمَعْرِفُ مَسَاوِيًا لِلْمَعْرِفِ فِي الْقَوْمِ
وَالْمَحْضُومِ فَكُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَعْرِفُ وَبِالْعَكْسِ

ترجمہ :- اور مابین بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جب اعم و خاص قریب الی الشیء ہوئے
کے باوجود قابل تعریف نہیں ہیں تو مابین بطریق اولیٰ نہ ہوگا کیونکہ وہ کوششی سے اور بھی دور ہے تو
معرف کا عموم و خصوص میں معرف کا مساوی ہونا ضروری ہے لہذا جس پر معرف صادق ہوگا اس پر
معرف بھی صادق ہوگا اسی طرح اس کا عکس ہوگا۔

تشریح :- قولہ ولا الی اللہ الخ :- تیسرا احتمال یعنی معرف بالکسر معرف بالفتح کا مابین ہونا
بھی باطل ہے اس لئے کہ جب عام و خاص شئی سے قریبی تعلق رکھنے کے باوجود معرف بالکسر ہونے کی
صلاحیت نہیں رکھتے تو امر مابین بدرجہ اولیٰ معرف بالکسر نہیں ہو سکتا جب اول تینوں احتمالات باطل
ہو گئے تو آخری اور چوتھا احتمال ثابت ہو گیا کہ معرف بالکسر معرف بالفتح کا مساوی ہوگا۔

قولہ لان النعم :- یہ مصنف کی طرف سے معذرت ہے کہ انہوں نے مابین ہونے کی نفی
متن میں بیان نہیں کی جب کہ مساوی ہونا اس کی نفی کے بغیر ثابت نہیں ہوتا ہے حاصل یہ کہ معرف
بالکسر کے عام و خاص ہونے کا بطلان جب ثابت ہو گیا جب کہ ان کوششی سے قریب حاصل ہے تو جس امر
کوششی سے دور کا بھی واسطہ نہیں وہ بدرجہ اولیٰ معرف نہ ہوگا اسی وجہ سے متن میں اس کی نفی کے
ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔

قولہ فکل ما صدق الخ :- اس عبارت سے تعریف کے جامع و مانع ہونے کی طرف اشارہ
ہے کہ جو مساوی ہونے کی شرط کا نتیجہ ہے یعنی جب معرف بالکسر اور معرف بالفتح میں تساوی ہوگی تو مابین
سے صدق کلی ہوگا جس کے نتیجے میں دو قضیہ موجبہ کلیہ حاصل ہوں گے ایک کل ما صدق علیہ
المعرف صدق علیہ المعروف دوسرا اس کا عکس یعنی کل ما صدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف اولیٰ کی
وجہ سے تعریف مانع ہوگی اور دوم کی وجہ سے جامع ہوگی۔

وما وقع فی عبارة القوم من أنه لا بد أن يكون جامعاً مانعاً أو مطرداً أو منعكاً جامعاً

إن ذلك فإن معنى الجمعة أن يكون المعروف متناولاً لكل واحد من أفراد المعرف بحيث لا
يشذ منه فرد وهذا المعنى ملازم للكلية الثانية القائلة كل ما صدق عليه المعروف صدق
عليه المعروف ومعنى المنع أن يكون بحيث لا يدخل عليه شئ من أعيان المعروف وهو
ملازم للكلية الأولى والأفراد الثلاثة ثم في الثبوت أي متى وجد المعروف وجد المعروف و
هو عين الكلية الأولى والانعكاس التام في الانتفاء أي متى انتفى المعروف وهو ملازم
للكلية الثانية فإنه إذا صدق قولنا كل ما صدق عليه المعروف صدق عليه المعروف
وكل ما لم يصدق عليه المعروف لم يصدق عليه المعروف وبالعكس

ترجمہ :- اور قوم کی عبارت میں جو یہ واقع ہے کہ تعریف کا جامع و مانع ہونا یا مطرد و منعکس
ہونا ضروری ہے اس کی طرف راجع ہے کیونکہ جامع ہونا یہ ہے کہ معرف شامل ہو معرف کے ہر فرد کو اس
طرح کہ اس کا کوئی فرد اس سے نہ نکلے اور یہ معنی اس کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہیں کل ما صدق علیہ المعروف صدق
علیہ المعروف اور مانع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ معرف کے اعیان میں سے کوئی شئی اس میں داخل نہ ہو
اور یہ لازم ہے کلیہ اولیٰ کے لئے اور اطراد لازم فی الثبوت ہے یعنی جب معرف پایا جائے تو معرف بھی
پایا جائے اور یہ بعینہ کلیہ اولیٰ ہے اور انعکاس لازم فی الانتفاء کو کہا جائے یعنی جب معرف متنفی
ہو تو معرف بھی متنفی ہو اور یہ کلیہ ثانیہ کے لئے لازم ہے کیونکہ جب ہمارا یہ قول صادق ہوگا کل ما
ما صدق علیہ المعروف صدق علیہ المعروف، تو یہ بھی صادق ہوگا کل ما لم يصدق عليه المعروف لم يصدق عليه
المعرف اور اس کا عکس بھی صادق ہوگا۔

تشریح :- قولہ وما وقع :- مناطہ نے کہا ہے کہ تعریف کا جامع و مانع ہونا یعنی اس
کا مطرد و منعکس ہونا لازم و ضروری ہے۔ یہ وہی ہے جو ماقبل میں شرط مساوات کے نتیجے میں گذرا اس
لئے کہ تعریف کے جامع ہونے سے مراد یہ ہے کہ معرف بالکسر تمام افراد معرف بالفتح کو شامل ہو اور یہی
معنی تعریف کے منعکس ہونے کا ہے اور مانع سے مراد یہ ہے کہ معرف بالکسر میں غیر معرف بالفتح داخل نہ
ہو یہی معنی مطرد ہونے کا ہے خلاصہ یہ کہ یہاں پر دو قضیے ہیں ایک یہ ہے کل ما صدق علیہ المعروف
صدق علیہ المعروف یہی وہ ہے جس کو شرح میں کلیہ اولیٰ سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے صدق کی وجہ سے

سے تعریف مانع و مطرد ہوتی ہے اور دوسرا قضیہ اس کا عکس ہے یعنی کل ماصدق علیہ العرف صدق علیہ العرف یہی وہ ہے جس کو مشریح میں کلیۃ ثانیہ سے تعبیر کیا گیا ہے اس کے مصادیق کا درجہ سے تعریف جامع و منعکس ہوتی ہے۔

قولہ فائدہ اذا صدق: یعنی جب یہ قضیہ صادق آئے گا "کل ماصدق علیہ العرف ماصدق علیہ العرف" تو یہ قضیہ بھی صادق آئے گا "کل مالم یصدق علیہ العرف لم یصدق علیہ العرف" اس لئے کہ متقدمین کے نزدیک موجبہ کلیۃ ثانیہ موجبہ کلیۃ اولیٰ کا عکس نفیض ہوتا ہے اور عکس نفیض قضیہ کو لازم ہوتا ہے اور بالعکس سے مراد یہ ہے اذا صدق کل مالم یصدق علیہ العرف لم یصدق علیہ العرف صدق کل مالم یصدق علیہ العرف لہذا اس تقدیر پر جانہیں سے صدق کی بناء پر ملازمہ کلیۃ ثابت ہو گیا۔

قال ویسمی حدا تاما ان کان بالجنس والفصل القریبین وحدا ناقصا ان کان بالفصل القریب وحدا کأویہما قد الجنس البعید، سہا تاما ان کان بالجنس القریب والخاصۃ وناقصا ان کان بالخاصۃ وحدا کأویہما ویالجنس البعید

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ حد تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب و فصل قریب سے ہو اور حد ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف فصل قریب یا فصل قریب و جنس بعید سے ہو اور رسم تام کہا جاتا ہے اگر جنس قریب و خاصہ سے ہو اور رسم ناقص کہا جاتا ہے اگر صرف خاصہ سے یا خاصہ و جنس بعید سے ہو۔

تشریح: لیفائدہ ویسمی حدا تاما: معرف بالکسر کی تعریف کے بعد اب اس کی تقسیم بیان کی جاتی ہے کہ معرف بالکسر جس کا تصور کتبہ شئی یا جمیع ماعدا سہ امتیاز کو مستلزم ہوتا ہے اور کتبہ شئی کو مستلزم اس وقت ہوتا ہے جب کہ تعریف امر ذاتی سے ہو اور جمیع ماعدا سہ امتیاز کو مستلزم اس وقت ہوتا ہے جب کہ تعریف امر عرضی سے ہو اور وہ امر اگر ذاتی ہے تو فصل قریب سے اور اگر عرضی ہے تو خاصہ سے بتقدیر اول معرف بالکسر کا نام حد کہا جاتا ہے اور بتقدیر دوم رسم پھر وہ

امگر جنس قریب کو شامل ہو تو اس کا نام حد تام اور رسم تام رکھا جاتا ہے چنانچہ انسان کی تعریف حیوان ناطق اور حیوان ضاحک سے کرنا اور اگر وہ امر جنس قریب کو شامل نہیں تو وہ آیا جنس بعید کو شامل ہے یا صرف فصل قریب و خاصہ ہی ہے تو اس کا نام حد ناقص اور رسم ناقص ہے جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے اور جسم ضاحک یا صرف ضاحک سے کرنا لہذا حد کا مدار فصل قریب پر ہے اور رسم کا مدار خاصہ پر اور نام کا مدار جنس قریب پر ہے۔

أقول المعرف إما حدا أو رسم وکل منهما إما تاماً أو ناقصاً فہذا أقسامہ أربعۃ فالحد التام ما یتربکب من الجنس والفصل القریبین کتعریف الانسان بالحيوان الناطق

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ معرف یا حد ہے یا رسم اور ان میں سے ہر ایک تام ہے یا ناقص تو یہ چار قسمیں ہوتیں پس حد تام وہ ہے جو جنس قریب و فصل قریب سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔

تشریح: قولہ المعرف: معرف بالکسر یعنی تعریف اگر امر ذاتی یعنی فصل قریب سے ہو تو حد ہے اور اگر عرضی یعنی خاصہ سے ہو تو رسم ہے پھر ان میں سے ہر ایک جنس قریب پر مشتمل ہو تو حد تام اور رسم تام ہے لہذا تعریف کی کل چار قسمیں ہوتیں (۱) حد تام (۲) حد ناقص (۳) رسم تام (۴) رسم ناقص۔

قولہ فالحد لتام: پہلی قسم جو حد تام ہے وہ ہے جو جنس قریب و فصل قریب سے مرکب ہو چنانچہ انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کہ حیوان، انسان کی جنس قریب ہے اور ناطق بھی اس کی فصل قریب ہے۔

وامنع ہو کہ (۱) حد صرف مرکب کی ہوتی ہے بیط کی نہیں لیکن بیط کی اس لئے نہیں کہ حد کے اندر اجزاء مرکبہ ہوتے ہیں اور حد کے اجزاء ترکیبہ ہوتے ہیں وہ بعینہ محدود کے اجزاء ترکیبہ ہوتے ہیں فرق صرف اجمال و تفصیل کا ہے اور یہ بیط کے اندر مفقود ہے کیونکہ بیط وہ ہوتا ہے جس کے اجزاء بالکلیہ نہ ہونے اجمالیہ اور تفصیلیہ اور حد میں چونکہ اجزاء شئی کو بیان کیا جاتا ہے

اس لئے بسیط محدود ہوگا اسی وجہ سے واجب تعالیٰ کی حد ناممکن ہے کیونکہ وہ ذہنا و خارجا بسیط ہوتا ہے اور حد صرف مرکب کی اس لئے ہوتی ہے کہ مرکب میں اجزاء پائے جاتے ہیں اور حد کا مدار بھی اجزاء ہی پر ہے۔

(۴) حد نام زیادت و نقصان کو قبول نہیں کرتی یعنی وہ نہ کبھی زائد ہوتی ہے اور نہ کم بلکہ ہمیشہ ایک حالت پر برقرار رہتی ہے کیونکہ حد نام شئی کی ان تمام ذاتیات کا نام ہے جس سے شئی موجود ہو جاتی ہے لہذا ان میں سے اگر ایک بھی کم و زائد ہو جائے تو حد نام نہیں کہلائے گی۔ سوال جس طرح حیوان ناطق انسان کی حد نام ہے اسی طرح جسم نام حساس متحرک بالارادہ و مدبرک للکلی والجزئی بھی انسان کی حد نام ہیں اور ظاہر ہے دوسری تعریف پہلی تعریف سے زائد ہے۔ جواب زیادت کی دو قسمیں ہیں ایک زیادت لفظی دوسری زیادت معنوی اور حد نام میں جو زیادت کی لفظی ہے وہ زیادت معنوی ہے اور انسان کی دوسری تعریف میں جو زیادت ہے وہ زیادت لفظی ہے کیونکہ جو معنی پہلی تعریف کا ہے وہی دوسری تعریف کا ہے لہذا جو مراد ہے وہ زائد نہیں اور جو زائد ہے وہ مراد نہیں فلاشکال۔

غلام کہ یہ کہ حد نام میں زیادت لفظی ہو سکتی ہے زیادت معنوی نہیں اور حد ناقص میں زیادت لفظی کے علاوہ زیادت معنوی بھی ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں جنس بعید مرتبہ فاعلہ یا بمراتب تیرہ یا فصل واحد یا کثیر کے ذکر کرنے کی اجازت ہے اور رسم تام و ناقص میں زیادت و نقصان خواہ لفظی ہو یا معنوی دونوں جائز ہیں کیونکہ شئی کے خواص متعدد و کثیر ہوتے ہیں اس میں تمام خواص کو بیان کر سکتے ہیں اور بعض کو بھی۔

أَمَّا تَسْمِيَةُ حَدٍّ أَفَلَا تَذْكُرُ فِي اللُّغَةِ النَّعْمَ وَهِيَ تَسْمِيَةُ الْإِنْتِهَايَةِ مَا نَعْنِي عَنْ دُخُولِ الْكَيْفِيَّةِ فِي الْأَجْنِبِيَّةِ فِيهِ وَأَمَّا تَسْمِيَةُ تَامًا فَلَمْ تَذْكُرْ أَنَّ فِيهِ بِمَامَهَا وَالْحَدُّ النَّاْقِصُ مَا يَكُونُ بِالْمُفَصَّلِ الْقَرِيبِ وَمَعْنَاهُ أَقْرَبُهُمَا بِالْجِنْسِ الْبَعِيدِ كَتَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ بِالنَّاطِقِ أَوْ بِالْجِسْمِ النَّاطِقِ أَمَّا أَنْتَ حَدٌّ فَلَمْ تَذْكُرْ وَأَمَّا أَنْتَ نَاْقِصٌ فَلَمْ تَذْكُرْ بَعْضَ الذَّاتِيَّاتِ عَنَّا

ترجمہ: لیکن حد نام رکھنا تو اس لئے ہے کہ حد لغت میں بمعنی منع ہے اور یہ ذاتیات ہر شئی

ہونے کی وجہ سے اغیار اجنبیہ کے داخل ہونے سے مانع ہوتی ہے اور نام کہنا اس لئے ہے کہ اس میں پوری ذاتیات مذکور ہوتی ہیں اس کا حد ہونا تو اس وجہ سے ہے جو ہم نے ذکر کیا اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں بعض ذاتیات کا حذف ہوتا ہے۔

تشریح: قولہ مَا تَسْمِيَةُ حَدٍّ: یہ حد نام کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ حد اس کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ لغت میں حد کے معنی منع و نہایت شئی کے ہیں اور ذاتی بھی چونکہ دخول غیر سے منع کرتی ہے اس لئے اس کا نام حد رکھا جاتا ہے لیکن نام اس لئے کہ وہ لغت میں کامل کے معنی میں آتا ہے اور معرف جب فصل قریب کے ساتھ جنس قریب کو بھی شامل ہو جائے تو حد کامل ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اپنی مکمل ذاتیات کو شامل ہوتی ہے۔

قولہ وَالْحَدُّ النَّاْقِصُ: تعریف کی دوسری قسم جو حد ناقص ہے وہ ہے جو جنس بعید و فصل قریب سے مرکب ہو یا صرف فصل قریب سے بنا یا نہ انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق سے کرنا لیکن اس کا نام حد ہونا تو معلوم ہو چکا لیکن اس کا نام ناقص ہونا اس لئے ہے کہ جنس قریب کے شامل نہ ہونے کی وجہ سے حد مکمل نہیں ہو پاتی ہے پس اس میں بعض ذاتیات کے حذف کی وجہ سے نقص پیدا ہو جاتا ہے۔

وَالرَّسْمُ التَّامُّ مَا يَتَرَكَّبُ مِنَ الْجِنْسِ الْقَرِيبِ وَالْخَاصَّةِ كَتَعْرِيفِهِ بِالْحَيَوَانِ الصَّاحِكِ أَمَّا أَنْتَ رَسْمٌ فَلَا تَرَسُمُ إِلَّا بِأَثَرِهَا فَلَمْ تَكُنْ تَعْرِيفًا بِالْخَارِجِ الْأَلَزَمِ الَّذِي هُوَ أَثَرٌ مِنْ أَثَرِ الشَّيْءِ فَيَكُونُ تَعْرِيفًا بِالْأَثَرِ وَأَمَّا أَنْتَ تَامٌ فَلَمْ تَسْأَلْهُمُ الْحَدَّ التَّامَّ مِنْ حَيْثُ أَنْتَ وَفَضَّلَ فِيهِ الْجِنْسُ الْقَرِيبَ وَقَيَّدَ بِأَمْرٍ يَخْتَصُّ بِالشَّيْءِ وَالرَّسْمُ النَّاْقِصُ مَا يَكُونُ بِالْخَاصَّةِ وَحَدٌّ فَمَا أَوْلَاهَاوُ بِالْجِنْسِ الْبَعِيدِ كَتَعْرِيفِهِ بِالصَّاحِكِ أَوْ بِالْجِسْمِ الصَّاحِكِ أَمَّا كَوْنُهُ رَسْمًا فَلَمْ تَسْأَلْهُ وَأَمَّا كَوْنُهُ نَاْقِصًا فَلَمْ تَذْكُرْ فَلَاحِظْ أَجْزَاءَ الرَّسْمِ التَّامِّ عَنَّا

ترجمہ: اور رسم تام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان صا حک سے لیکن اس کا نام رسم اس لئے ہے کہ رسم دار نشان مکان کو کہا جاتا ہے اور جب

تعریف اس خارج لازم سے ہے جو شئی کو آثار میں سے ہے تو وہ تعریف بالآثار ہوتی اور تمام اس لئے ہے کہ وہ حد نام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب کو رکھا گیا ہے اور امر مختص کے ساتھ مقید ہے اور رسم ناقص وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے ہو جیسے انسان کی تعریف ضاحک یا جسم ضاحک سے لیکن اس کا رسم ہونا تو وہ گزشتہ کی بناء پر ہے اور ناقص ہونا اس لئے ہے کہ اس میں رسم تمام کے بعض اجزاء کا حذف ہے۔

تشریح :- قولہ **قوله والرسم التام** :- تعریف کی تیسری قسم رسم تمام وہ ہے جو جنس قریب اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک سے۔ اس کو رسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ رسم کا معنی لغت میں اثر و نشان کے ہیں اور شئی کا خاصہ شئی کے آثار میں سے ایک اثر ہوتا ہے اور یہ چونکہ معروف بالفتح کا خاصہ یعنی اثر کے ساتھ ہوتی ہے اس لئے اس کو رسم کہا جاتا ہے لیکن تمام اس لئے کہ یہ حد نام کے مشابہ ہے بایں معنی کہ اس میں جنس قریب موجود ہے اور وہ امر مختص کے ساتھ مقید ہے **قوله والرسم الناقص** :- چوتھی قسم جو رسم ناقص ہے وہ ہے جو صرف خاصہ سے یا خاصہ اور جنس بعید سے مرکب ہو جیسے انسان کی تعریف صرف ضاحک یا جسم ضاحک سے۔ اس کو رسم کہنے کی وجہ ماقبل میں گذری لیکن ناقص اس لئے ہے کہ اس میں رسم تمام کے بعض اجزاء کا حذف ہے **قوله بالخاصة وحده** :- رسم ناقص میں صرف خاصہ سے تعریف کرنا اور حد ناقص میں صرف فصل قریب سے تعریف کرنا اس کے مسلک پر ہے جو تعریف بالمفرد کو جائز قرار دیتا ہے۔ لیکن جو جائز قرار نہیں دیتا اس کے نزدیک درست نہیں اور مصنف چونکہ جائز قرار دینے والوں میں سے ہے کیونکہ انہوں نے نظری تعریف ملاحظہ المعقول تحصیل الجہول سے بیان کی ہے ترتیب امور معلومہ سے نہیں اور ملاحظہ المعقول مفرد مرکب دونوں کو شامل ہے۔ اس لئے شارح کا یہ کہنا صحیح ہے کہ تعریف صرف فصل قریب اور خاصہ سے ہو سکتی ہے۔

لَا يُقَالُ مُصْطَفَا قِسَامٍ أُخْرَوْهُ التَّعْرِيفُ بِالْعَرْمَنِ الْعَامِ مَعَ الْفَصْلِ أَوْ مَعَ الْخَاصَةِ أَوْ بِالْفَصْلِ مَعَ الْخَاصَةِ لَا نَقُولُ إِنَّمَا لَمْ يَتَّعَبُوا هَذَا لِأَنَّ الْقِسَامَ لَا تَتَّعَبُ مِنَ الْعَرْمَنِ إِنَّمَا التَّمْيِيزُ وَالْإِطْلَافُ عَلَى الذَّاتِيَّاتِ وَالْعَرْمَنِ الْعَامُ لَا يُفِيدُ شَيْئًا مِنْهُمَا فَلَا فَاوَدَ

فِي مُصْطَفَا مَعَ الْفَصْلِ أَوْ الْخَاصَةِ وَإِنَّمَا الْمَرْكِبُ مِنَ الْفَصْلِ وَالْخَاصَةِ فَالْفَصْلُ يُفِيدُ التَّمْيِيزَ وَالْإِطْلَافَ عَلَى الذَّاتِيَّاتِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى مُصْطَفَا الْخَاصَةِ إِلَيْهِ فَإِنَّكَ كَأَنَّكَ مَفِيدٌ لِلتَّمْيِيزِ لَا تَتَّعَبُ الْفَصْلَ أَفَادَ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ

ترجمہ :- _____ نہ کہا جائے کہ یہاں تو اور بھی قسمیں ہیں اور وہ تعریف ہے عرض عام سے فصل یا خاصہ کے ساتھ یا فصل سے خاصہ کے ساتھ کیونکہ ہم کہیں گے کہ انہوں نے ان اقسام کا اعتبار اس لئے نہیں کیا کہ تعریف سے عرض یا تو تمیز ہے یا ذاتیات پر اطلاع ہے اور عرض عام ان میں سے کسی کا فائدہ نہیں دیتا تو اس کو فصل یا خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں۔ یہی وہ تعریف جو فصل اور خاصہ سے مرکب ہو ہو تو اس میں فصل تمیز اور ذاتی پر اطلاع کا فائدہ دیتی ہے لہذا اس کے ساتھ خاصہ کو ملانے کی کوئی ضرورت نہیں اگرچہ وہ مفید تمیز ہے اس لئے کہ فصل نے شئی آخر کے ساتھ فائدہ دیا ہے۔

تشریح :- **قوله لا يقال** :- گزشتہ تقسیم پر یہ اعتراض ہے کہ تعریف کے اقسام صرف چار ہی نہیں بلکہ ان کے علاوہ دوسری قسمیں بھی ہیں مثلاً (۱) عرض عام اور فصل سے مرکب ہو جیسے ماشی ناطق (۲) عرض عام اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے ماشی ضاحک (۳) فصل اور خاصہ سے مرکب ہو جیسے کاتب ناطق۔

قوله :- **لا بالقول** :- یہ جواب ہے گزشتہ اعتراض کا کہ مذکورہ صورتوں میں چونکہ تعریف کے مقاصد حاصل نہیں ہوتے اس لئے منطق نے ان کا کوئی اعتبار نہیں کیا ہے اور نہ ہی متن میں اس کا کوئی پیرایہ کیا ہے کیونکہ تعریف سے مقصود جمیع ماعدا سے امتیاز ہے یا ذاتیات پر اطلاع ہے اور عرض عام ان میں سے کسی کا بھی فائدہ نہیں دیتا ہے جبکہ عرض عام مختلف مابینوں کو عارض ہوتا ہے لہذا وہ امتیاز کا فائدہ نہیں دے سکتا کیونکہ مثلاً ماشی سے انسان کی حقیقت پر اطلاع نہیں ہوتی کیونکہ وہ انسان کا عرض ہے اور عرض سے کبھی بھی شئی کی حقیقت معلوم نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ صرف ذاتیات کا نام ہے جن سے حقیقت شئی کا ادراک ہوتا ہے اسی طرح ماشی انسان کو جمیع ماعدا سے ممتاز بھی نہیں کرتا ہے کیونکہ ماشی انسان کے علاوہ فرس وغیرہ کو بھی شامل ہے اور اس لئے بھی کہ عرض عام چونکہ ثابت سے خارج ہوتا ہے اس لئے اس سے ذاتیات پر اطلاع بھی نہیں ہو سکتی لہذا عرض عام کو فصل اور خاصہ کے ساتھ ملانے میں کوئی فائدہ نہیں دے گا لیکن وہ تعریف جو فصل قریب اور خاصہ سے مرکب ہو

تو اس میں فصل قریب کے ذریعہ سے امتیاز بھی حاصل ہو جاتا ہے اور ایک ذاتی براہِ اطلاع بھی ہو جاتی ہے لہذا خاصہ سے اگرچہ امتیاز پیدا ہوتا ہے لیکن فصل کے ہوتے ہوئے خاصہ کی کوئی ضرورت نہیں قول شریف لایفید شکیاً:۔ اس مقام پر علامہ میر قسطنطینی نے یہ کلام کیا ہے کہ شئی کا نیز بھی جمع ماعدا سے امتیاز دیتا ہے اور بھی بعض ماعدا سے اور عرض عام اگرچہ جمع ماعدا سے امتیاز نہیں دیتا لیکن بعض ماعدا سے امتیاز ضرور دیتا ہے لہذا تعریف میں عرض عام معتبر ہوگا اور عرض عام و خاصہ سے مرکب تعریف رسم ناقص میں داخل ہوگا اسی طرح فصل قریب سے اگرچہ امتیاز ہوتا ہے لیکن فصل و خاصہ سے کامل امتیاز ہوتا ہے کیونکہ فصل سے صرف ذاتی کا امتیاز ہوتا ہے لیکن فصل اور خاصہ سے ذاتی و عرضی دونوں کا امتیاز ہوتا ہے لہذا رسم ناقص اور خاصہ سے بھی مرکب ہوگا کیونکہ دونوں کا مجموعہ صرف فصل یا صرف خاصہ کی تعریف سے کامل امتیاز دیتا ہے۔ اسی طرح عرض عام اور فصل سے اور عرض عام و خاصہ سے مرکب تعریف کامل امتیاز دیتی ہے بہ نسبت صرف فصل یا صرف خاصہ کی تعریف سے توجہ صرف فصل اور صرف خاصہ سے تعریف معتبر ہو سکتی ہے تو عرض عام کے ساتھ ملا کر بدرجہ اولیٰ معتبر ہوگی۔

وطریق المحصر فی الأقسام الأربع أن يقال التعريف ما جحد الذاتيات أو لا فإن كان محجداً
الذاتيات فاما أن يكون بجميع الذاتيات وهو المحدث التام أو ببعضها وهو المحدث الناقص
وإن لم يكن بجميع الذاتيات فاما أن يكون بالجنس القريب والخاصة وهو الرسم التام
أو بغير ذلك وهو الرسم الناقص

ترجمہ:۔ اور ان چاروں اقسام میں حصہ کا طریقہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ تعریف صرف ذاتیات سے ہوگی یا نہیں اگر صرف ذاتیات سے ہے تو آیا تمام ذاتیات سے ہے اور وہ حد تمام یا بعض ذاتیات سے ہے اور وہ حد ناقص ہے اور اگر صرف ذاتیات سے نہیں ہے تو آیا جنس قریب اور خاصہ سے ہے اور وہ رسم تمام ہے یا اس کے علاوہ سے ہے اور وہ رسم ناقص ہے۔
تشریح:۔ قول طریق المحصر:۔ تعریف کی تو چار قسمیں مذکور ہوئیں اس کی دلیل

حصہ ہے کہ تعریف آیا صرف ذاتیات سے ہے یا نہیں اگر صرف ذاتیات سے ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں آیا تمام ذاتیات سے ہے یا بعض ذاتیات سے اگر تمام ذاتیات سے ہے تو حد تمام ہے اور اگر بعض ذاتیات سے ہے تو حد ناقص ہے اور اگر تعریف صرف ذاتیات سے نہیں بلکہ عرضیات سے بھی ہے تو وہ بھی دو حال سے خالی نہیں آیا ذاتیات و عرضیات دونوں سے ہے یا صرف عرضیات سے۔ اول رسم تمام ہے اور دوم رسم ناقص ہے۔

واضح ہو کہ کلی کی پانچ قسمیں ہیں (۱) نوع (۲) جنس (۳) فصل (۴) خاصہ (۵) عرض عام اگر جنس و فصل کے اقسام کا لحاظ کیا جائے تو کلی کی سات قسمیں ہو جائیں گی اور ان ساتوں کے ذریعہ اگر کسی شئی کی تعریف کی جائے تو دو حال سے خالی نہیں آیا انفرادی ہے یا ترکیبی۔ اگر ترکیبی ہے تو ثنائی ہے یا ثلاثی یا رباعی یا خماسی یا سداسی یا سباعی۔ اگر انفرادی ہے تو تعریف کی سات قسمیں ہو جائیں گی جن میں سے بعض صحیح اور بعض غیر صحیح! پھر غیر صحیح بھی عین ہونے کی وجہ سے ہے اور کبھی عموم من وجہ کی وجہ سے اور کبھی عموم مطلق ہونے کی وجہ سے اور اگر ثنائی ہے تو تعریف کی انچاس قسمیں ہو جائیں گی جو کہ سات کو سات کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں اور اگر ثلاثی ہے تو تعریف کی چوبیس سو ایک قسمیں ہو جائیں گی جو کہ انچاس کو انچاس کے ساتھ ضرب دینے سے حاصل ہوتی ہیں و قدس علی ہذا الی غیر النہایۃ۔ فانظر فی التفصیلات فی المطولات۔ ان میں سے بعض صورتیں صحیح ہیں اور بعض غیر صحیح ہیں۔ ذیل میں احادیث ثلاثی کا نقشہ علیہ علیہ درج کیا جاتا ہے جس پر ترکیب ثلاثی و رباعی کو قیاس کیا جاسکتا ہے۔

نقشہ سائط

بہر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ	بہر شمار	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ
۱	نوع	غیر صحیح	عینیت	۵	فصل بعید	غیر صحیح	عموم
۲	جنس قریب	"	عموم	۶	خاصہ	صحیح۔ رسم ناقص	تساوی
۳	جنس بعید	"	"	۷	عرض عام	غیر صحیح	عموم
۴	فصل قریب	صحیح۔ حد ناقص	تساوی				

نقشہ ثنائی

نقشہ	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ	نقشہ	معرف کی صورتیں	صحیح یا غیر صحیح	وجہ
۱	نوع مع نوع	غیر صحیح	عینیت معرف و معرف	۲۴	فصل قریب مع بعید	x	تقدم انحص
۲	نوع مع جنس قریب	"	عینیت معلوم و موصوف	۲۵	فصل قریب مع عرض عام	غیر صحیح	"
۳	نوع مع جنس بعید	"	"	۲۸	فصل بعید مع خاصہ	نقص غیر معتبر	x
۴	نوع مع فصل قریب	"	عینیت	۲۹	فصل بعید مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم
۵	نوع مع فصل بعید	"	عینیت و عموم و موصوف	۳۰	فصل بعید مع جنس قریب	"	عموم
۶	نوع مع عرض عام	"	"	۳۱	فصل بعید مع جنس بعید	"	"
۷	نوع مع خاصہ	"	عینیت	۳۲	فصل بعید مع فصل قریب	نقص غیر معتبر	"
۸	جنس قریب مع نوع	"	عینیت و عموم	۳۳	فصل بعید مع فصل بعید	غیر صحیح	"
۹	جنس قریب مع جنس قریب	"	عموم	۳۴	فصل بعید مع عرض عام	"	"
۱۰	جنس قریب مع جنس بعید	"	"	۳۵	فصل بعید مع خاصہ	نقص غیر معتبر	x
۱۱	جنس قریب مع فصل قریب	صحیح تمام	تساوی	۳۶	عرض عام مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم
۱۲	جنس قریب مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم	۳۷	عرض عام مع جنس قریب	"	"
۱۳	جنس قریب مع عرض عام	"	"	۳۸	عرض عام مع جنس بعید	"	"
۱۴	جنس قریب مع خاصہ	صحیح تمام	تساوی	۳۹	عرض عام مع فصل قریب	نقص غیر معتبر	x
۱۵	جنس بعید مع نوع	غیر صحیح	عینیت و عموم	۴۰	عرض عام مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم
۱۶	جنس بعید مع جنس قریب	"	عموم	۴۱	عرض عام مع عرض عام	"	"
۱۷	جنس بعید مع جنس بعید	"	"	۴۲	عرض عام مع خاصہ	نقص غیر معتبر	x
۱۸	جنس قریب مع فصل قریب	صحیح و ناقص	تساوی	۴۳	خاصہ مع نوع	غیر صحیح	عینیت
۱۹	جنس قریب مع فصل بعید	غیر صحیح	عموم	۴۴	خاصہ مع جنس قریب	"	تقدم انحص
۲۰	جنس بعید مع خاصہ	"	"	۴۵	خاصہ مع جنس بعید	"	"

۲۱	جنس بعید مع خاصہ	صحیح - رسم ناقص	تساوی	۴۶	خاصہ مع فصل قریب	رسم ناقص غیر معتبر	x
۲۲	فصل قریب مع نوع	غیر صحیح	عینیت	۴۷	خاصہ مع فصل بعید	غیر صحیح	تقدم انحص
۲۳	فصل قریب مع جنس قریب	"	تقدم انحص	۴۸	خاصہ مع عرض عام	"	"
۲۴	فصل قریب مع جنس بعید	"	تقدم عموم	۴۹	خاصہ مع خاصہ	نقص غیر معتبر	x
۲۵	فصل قریب مع فصل قریب	ناقص - غیر معتبر	x				

قَالَ وَيَجِبُ الْإِحْتِرَافُ عَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا يَسَاوِيهِ فِي الْمَعْرِفَةِ وَالْجِهَالِ لِتَعْرِيفِ الْحَكْمَةِ
بِمَالِيَسٍ بِكَوْنِ وَالزَّوْجِ بِمَا لَيْسَ بِهِ دُونَ عَنْ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا لَا يُعْرِفُ إِلَّا بِهِ سَوَاءً كَانَ
بِمِثْلِهِ وَاحِدًا أَوْ كَثَلًا أَلَا يُقَالُ الْكَيْفِيَّةُ مَا يَهَابُهَا تَعْرِيفُ الْمَشَابِهَةِ ثُمَّ يُقَالُ الْمَشَابِهَةُ اتِّفَاقٌ فِي الْكَيْفِيَّةِ
أَوْ بِهِيَ أَنْ يَكُنِيَ يُقَالُ وَالْأَثْنَانِ زَوْجٌ أَوَّلٌ ثُمَّ يُقَالُ الزَّوْجُ الْأَوَّلُ نَصُو النَّفْسِ بِمِثْلِهِ
ثُمَّ يُقَالُ التَّسَاوِيَانِ هُمَا الشَّيْئَانِ اللَّذَانِ لَا يَفْضُلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يُقَالُ
الشَّيْئَانِ هُمَا الْأَثْنَانُ وَبِحُكْمِ أَنْ يَحْتَرَفَ عَنْ اسْتِعْمَالِ الْفَاعِلِ غَيْرِيَّةً وَحَشِيَّةً غَيْرِ ظَاهِرٍ
الدَّلَالَةُ بِالْقِيَاسِ إِلَى السَّامِعِ لِكُونِهِ مَفُوتًا لَغَرَضٍ

ترجمہ: مصنف نے فرمایا کہ احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے
سے جو شئی کے مساوی ہو معرفت و جہالت میں جیسے حرکت کی تعریف مالیس بکون سے اور
زوج کی تعریف مالیس بفرد سے اور احتراز ضروری ہے شئی کی اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے
جو نامعلوم ہو مگر اسی کے ذریعہ سے خواہ ہر مرتبہ واحد ہو جیسے کہا جائے کہ کیفیت وہ ہے
جس کی وجہ سے مشابہت واقع ہو پھر کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے یا چند مرتب
سے ہو جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو مساوی
عدد پر تقسیم ہو پھر کہا جائے کہ متساوین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے
پر راجح نہ ہو پھر کہا جائے کہ شئیئین وہ اثنین ہے اور احتراز ضروری ہے ایسے غریب و وحشی الفاظ
استعمال کرنے سے جو سامع کے نزدیک ظاہر الدلالة نہ ہوں کیونکہ یہ مقصد کوفوت گردیتا ہے۔

تشریح: قولہ وجب الاحتراز: تعریف کے لئے کچھ شرط وجودی ہے اور کچھ عدلی اور ماقبل میں جو شرط گذری وہ وجودی ہے کہ معرف بالکسر کا عموم و خصوص میں معرف بالفتح کا ساوا ہونا ضروری ہے جس کو مناطقہ جامع و مانع اور طرد و عکس کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں اور یہاں جو شرط بیان کی جاتی ہے وہ عدلی ہے جو تین امور پر مشتمل ہے ایک یہ کہ شئی کا اس چیز کے ساتھ تعریف کرنے سے احتراز ضروری ہے جو معلوم نہ ہو مگر کسی کے ذریعہ خواہ بمرتبہ واحد ہو جیسے کہا جائے کہ مشابہت کیفیت میں متفق ہونا ہے یا چند مراتب سے جیسے کہا جائے کہ اثنان پہلا جفت ہے پھر کہا جائے کہ پہلا جفت وہ ہے جو دو متساوی عدد پر تقسیم ہو پھر کہا جائے متساویین وہ دو چیزیں ہیں جن میں سے کوئی ایک دوسرے پر راجح نہ ہو پھر کہا جائے کہ شئی وہ اثنین ہے تیسرا یہ کہ ایسے غریب و وحشی الفاظ استعمال کرنے سے احتراز ضروری ہے جو سامع کے نزدیک ظاہر الدلالة نہ ہوں اس لئے کہ وہ مقصد کو قوت کر دیتا ہے۔

تیسرا نہ فی المعرفة: ممکن ہے یہ اس سوال کا جواب ہو کہ ماقبل میں معرف بالکسر اور معرف بالفتح میں مساوی ہونے کی شرط بیان کی گئی اور یہاں اس سے احتراز ضروری کہا جا رہا ہے الیاء کیوں؟ جواب یہ کہ ماقبل میں جس مساوات کی شرط بیان کی گئی اس سے مراد مساوات فی الصدق ہے اور یہاں مراد مساوات فی المعرفة والجهالة ہے مطلب یہ ہے کہ معرف بالکسر اور معرف بالفتح دونوں معرفت و جہالت میں برابر نہ ہوں چنانچہ حرکت کی تعریف مائیس بسکون سے کرنا درست نہیں کیونکہ وہ دونوں معرفت و جہالت میں برابر ہیں جو ایک کو جانتا ہے وہ دوسرے کو بھی جانتا ہے اور جو ایک سے ناواقف ہے وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہے۔

تیسرا نہ عن استعمال الفاظ غریبہ: اس عبارت کا عطف ماقبل میں عن تعریف شئی بمایساویہ پر نہیں کیا گیا جس طرح عن تعریف شئی بمالایعرف کا عطف اس پر کیا گیا ہے اس کی وجہ بعد عبارت ہے اس کے علاوہ یہ اشارہ مقصود ہے کہ احتراز دو طرح کا ہوتا ہے ایک لفظی اور دوسرا معنوی اور ماقبل میں جو دو احتراز گذرے ہیں وہ معنوی ہیں اس لئے اس سے امتیاز کے لئے احتراز لفظی کو الگ بیان کیا گیا۔

اقول اخذ ان یبین وجوب اختلاف التعریف بحدث عنها وهي اما معنویة او لفظیة اما المعنویة فینما تعریف الشئی عنها یساویہ فی المعرفة والجهالة انی یکون العلم باحدا مع العلم الاخر والجهل باحدا مع الجهل با الاخر کتعریف الحركة بمالیس بسکون فانہما فی المرتبة الواحدة من العلم والجهل فمن علم احدہما علم الاخر ومن جهل احدہما جهل الاخر والمعرف فی محب ان یکون اقدّم معی فذلک لان معی فذلک المعرفة علیہ لعمرف والمعرفة مقدّمہ علی العلول ومنہما تعریف الشئی بمایستوقف معی فذلک علیہ اما بس تہ واحدہ ولیسّی دورا امصّر حاد واما بس تہ ولسیسی دورا مضمی او مثالیہما

رفی کتاب ظاہر

ترجمہ: میں کہتا ہوں کہ مصنف نے تعریف کی خرابیوں کی صورتیں بیان کر رہے ہیں تاکہ ان سے احتراز کیا جاسے اور وہ یا معنوی ہیں یا لفظی بہر حال تو ان میں سے شئی کی تعریف کرنا ہے اس کے ساتھ جو معرفت و جہالت میں شئی کے مساوی ہو یعنی ان میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کیساتھ ہو اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو جیسے حرکت کی تعریف مائیس بسکون سے کہ وہ دونوں علم و جہل کے لحاظ سے ایک مرتبہ میں ہیں تو جو ایک سے واقف یا ناواقف ہوگا وہ دوسرے سے بھی واقف یا ناواقف ہوگا حالانکہ معرف کا از روئے معرفت مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ معرف کی معرفت معرفت کی علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے اور ان ہی میں سے شئی کی تعریف ہے اس کے ساتھ جس کی معرفت خود اس شئی پر موقوف ہو خواہ توقف بمرتبہ واحد ہو جس کو دور مضرع کہا جاتا ہے یا چند مراتب سے ہو جس کو دور مضمع کہا جاتا ہے اور ان دونوں کی مثال کتاب میں ظاہر ہے۔

تشریح: قولہ اخذ ان یبین: اختلاف تعریف کی دو قسمیں ہیں ایک لفظی اور دوسری معنوی اختلاف لفظی الفاظ غریبہ کا استعمال کرنا ہے اور اختلاف معنوی کی دو صورتیں ہیں ایک تعریف بالمساوی اور دوسری تعریف شئی بمایستوقف علیہ۔ قولہ ای یکون العلم: اس تفسیر سے معرفت و جہالت میں مساوی ہونے

کو واضح کیا گیا کہ معرف بالکسر و معرف بالفتح میں سے ایک کا علم دوسرے کے علم کے ساتھ ہوا اور ایک کا جہل دوسرے کے جہل کے ساتھ ہو یعنی ہوا ایک سے واقف ہو وہ دوسرے سے بھی واقف ہو یا ہوا ایک سے ناواقف ہو وہ دوسرے سے بھی ناواقف ہو حالانکہ معرف معرفت میں معرف پر مقدم ہوتا ہے اس لئے کہ معرف کی معرفت معرف کی معرفت کے لئے علت ہو کرتی ہے اور ظاہر ہے علت معلول پر مقدم ہوتی ہے۔

قولہ کتہ تعریف الحکیۃ: حرکت کہتے ہیں شئی کا دو آن میں دو مکان میں ہونے کو اور سکون کہتے ہیں شئی کا دو آن میں ایک مکان میں ہونے کو۔ اس تقدیر پر حرکت و سکون کے درمیان تضاد کی نسبت ہے اور معرفت و جہالت کے لحاظ سے دونوں برابر ہیں اس لئے حرکت کی تعریف مالمیس سکون سے کرنا تعریف بالمساوی ہے۔

قولہ بما یتوقف: اختلاف معنوی کی دوسری صورت یہ ہے کہ شئی کی تعریف ایسے مفہوم سے کی جائے جس کی معرفت خود اس شئی پر موقوف ہو۔ یہ اس لئے درست نہیں کہ موقوف علیہ مقدم اور موقوف موثر ہوتا ہے تو معرف کی معرفت مقدم ہوگی اور معرف کی معرفت اور معرف معرف پر موقوف ہو گیا تو معرف کا مقدم و موثر ہونا لازم آیا جو اجتماع نقیضین کے کی وجہ سے محال ہے۔

قولہ دور امصحا: دور اور اس کے اقسام کی تفصیل اگرچہ بدیہی و نظری کے بیان میں گزر چکی ہے لیکن بطور اختصار یہاں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ دور کہتے ہیں توقف شئی علی ما یتوقف علیہ ذلک الشئی کو۔ اس کی دو قسمیں ہیں توقف شئی اگر مرتبہ واحد ہو تو اس کو دور مصرح کہا جاتا ہے اور اگر مرتبتین یا مراتب کثیرہ ہو تو دور مضمر کہا جاتا ہے اول میں تقدم شئی علی نفسه مرتبتین لازم آتا ہے اور دوم میں ثلث مراتب! چنانچہ جو شئی موقوف علیہ پر مقدم ہوتی ہے وہ موقوف علیہ پر مرتبہ واحدہ مقدم ہوا کرتی ہے اور موقوف پر مرتبتین مثلاً موقوف ہے ب پر تو ب موقوف علیہ ہوا اور موقوف علیہ موقوف پر سابق ہوتا ہے لہذا ب مقدم ہوا۔ اگر پھر ہم نے کہا کہ ب موقوف ہے ا پر تو ا موقوف علیہ ہوا لہذا یہ مقدم ہوگا اور یہ تقدم ب پر مرتبہ واحدہ ہوگا اور اگر مرتبتین اور اصل میں دونوں ایک ہی ہیں

تو ا موقوف ہوا جس کا نتیجہ نکلا کہ ا کا اپنے وجود سے پہلے موجود ہونا لازم آیا جو باطل ہے۔

والا غلاط اللفظیۃ انما یتصور اذ حاول الانسان التعریف لغيرہ و ذلک بان یتعمل فی التعریف الفاظاً غیر ظاہرہ بالدلالۃ بالنسبۃ الی ذلک الغير فینوٹ غرض التعریف کا استعمال الالفاظ الغریبۃ الوحشیۃ مثل ان یقال النار اسطقس فوق الاسطقات و استعمال الالفاظ المجامیریۃ فان الغالب مبادرۃ المعانی الحقیقیۃ الی الفہم و استعمال الالفاظ المشترکۃ فان الاشتراک یحل لفہم المعنی المقصود کعم لو کان السامع علیہ علم بالالفاظ الوحشیۃ او کان هناك قرینۃ دالۃ علی المراد جائز استعمالہا فیہ۔

ترجمہ: اور غلاط لفظیہ اس وقت متصور ہوتی ہیں جب کہ آدمی دوسرے کے لئے تعریف کا ارادہ کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ تعریف میں ایسے الفاظ استعمال کرے جو اس غیر کے لحاظ سے ظاہر الدلالہ نہ ہوں تو تعریف کا مقصد فوت ہو جائے گا جیسے غریب اور وحشی الفاظ کا استعمال کرنا مثلاً یوں کہنا النار اسطقس فوق الاسطقات یعنی آگ غصہ سے غصہ کا اور۔ اور جیسے مجازی الفاظ کا استعمال کرنا کیونکہ ذہن زیادہ تر معانی حقیقیہ کی طرف جاتا ہے اور جیسے الفاظ مشترکہ کا استعمال کرنا کلا مشترک فہم معنی مقصودی میں حل ہوتا ہے ہاں اگر سامع کو وحشی الفاظ کا علم ہو یا وہاں مراد پر دلالت کرنے والا قرینہ ہو تو تعریف میں ان کا استعمال جائز ہے۔

تشریح: قولہ والالفاظ اللفظیۃ: اختلاف تعریف کی دوسری قسم اختلاف لفظی ہے اور وہ اس وقت متصور ہوتی ہے جب کہ دوسرے کے لئے تعریف کا ارادہ کیا جائے یعنی تعریف میں ایسے الفاظ استعمال کئے جائیں جو اس کے لحاظ سے ظاہر الدلالہ نہ ہو جس سے مقصود تعریف فوت ہو جائے چنانچہ جب الفاظ مشترکہ کو استعمال کیا جائے کہ اشتراک فہم معنی مقصودی میں خلل پیدا کر دیتا ہے البتہ سامع کو اگر مراد پر دلالت کرنے والا قرینہ معلوم ہو تو تعریف میں اس کا استعمال جائز ہے۔

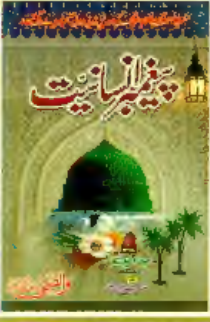
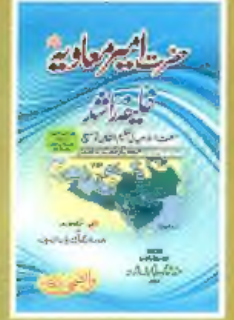
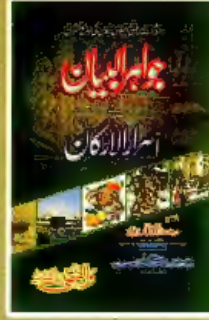
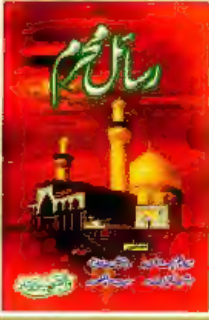
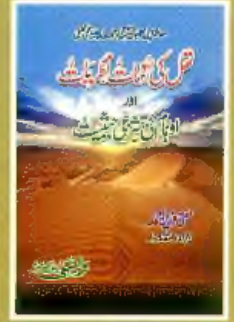
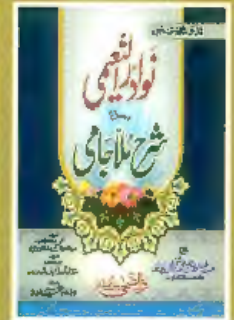
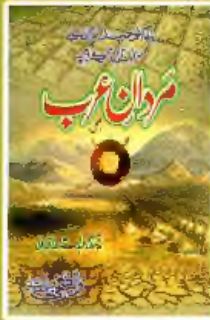
قولہ الالفاظ الغریبۃ: غریبہ مونس غریب بمعنی نادر ہے اور وحشیۃ منسوب

وحش کی طرف! وہ اس جو پایہ کو کہا جاتا ہے جس کی رہائش جگہ میں ہو۔ الفاظ وحشیہ بطور استعمال
ان الفاظ کو کہا جاتا ہے جو غیر مانوس الاستعمال ہونے کے علاوہ اپنے معنی پر واضح طور پر دلالت
نہ کرے اور ذہن ان کے معنی کی طرف منتقل نہ ہو لہذا ایسے الفاظ سے تعریف کرنے سے چونکہ
معرف کی صحیح پہچان حاصل ہونے میں خلل کا احتمال ہے اس لئے اس سے احتراز لازمی ہے۔

قولہ اسطقس :- لغت میں اصل اور عنصر و مادہ کو کہا جاتا ہے جس سے
مکرات کی ترکیب ہوتی ہے وہ تاء اور طاء دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔ فلاسفہ متقدمین
اس کا اطلاق عناصر الاربعہ آب و آتش و خاک و باد پر کرتے ہیں اس لئے کہ موالید ثلاثہ یعنی حیوانات
و نباتات و مجادات کی ترکیب عناصر الاربعہ سے ہی ہوتی ہے۔

قولہ الالفاظ المجازیة :- اختلاف لفظی کی شارح نے تین صورتیں بیان کی ہیں ایک
الفاظ غریبہ وحشیہ کا استعمال دوسرا الفاظ مجازیہ کا استعمال تیسرا الفاظ مشترکہ کا استعمال جب کہ مصنف
نے صرف پہلی صورت الفاظ غریبہ وحشیہ کے استعمال کو بیان کیا ہے اور اخیر دونوں صورتوں کو چھوڑ
دیا اس کی وجہ علامہ میر قطبی نے یہ بیان کیا ہے کہ الفاظ مشترکہ کا استعمال چونکہ الفاظ غریبہ کے استعمال سے
زیادہ قبیح ہے کیونکہ الفاظ غریبہ کے استعمال میں صرف اتنی قیاحت ہے کہ سامع کو ان کے معانی معلوم نہیں
لیکن مشترک کے استعمال سے سامع کا غیر مفہود کی طرف منتقل ہونا قرین قیاس ہوگا اور نیز مجازی کا استعمال
بھی مشترک کے استعمال سے زیادہ قبیح ہے اس لئے کہ سامع لامحالہ اسکو حقیقی معنی پر محمول کر لگا لہذا مجازی معنی
جو مقصود ہے وہ مفقود ہو جائیگا۔ اور جب الفاظ غریبہ سے احتراز ضروری ہے تو مشترک و مجازی سے بدرجہ
اولیٰ احتراز ضروری و لازمی ہوا اس لئے مصنف نے صرف پہلی صورت کو بیان کیا اور اخیر دونوں صورتوں کو چھوڑ

ہذا ما تیسر لہذا الجند الاحقر محمد المدعو بہ محمد شبیر الفور لوی الرشیدی الاشرافی قد کان شرعہ فی رابع
وعشرين من شوال المکرم من سنة اربعة عشر بعد الف واربعمائة (۲۴۲ شوال ۱۲۱۲ھ) وقد
فرغ عنہ فی خامس عشرين من ذی الحجہ من سنة سبعة عشر بعد الف واربعمائة (۲۵ ذوالحجہ
۱۲۱۴ھ) من ہجرة النبی الکریم علیہ الصلوٰۃ والتسليم والمجد للہ الاول والاخر والصلوة والسلام علی
نبیہ المصطفیٰ وعلیٰ آلہ وصحبہ البررة التقیٰ ظاہراً وباطناً۔



بانی و مدیر: مولانا محمد علی شریف
 آرڈو بازار لاہور پاکستان
 Ph: 042-37361363

والضحیٰ پبلیکیشنز